Exeg. 248^hi Delitzsch, Frz

AfE

<36619199020016 S
<36619199020016
Bayer. Staatsbibliothek

SYSTEM

DER

BIBLISCHEN PSYCHOLOGIE

VON

FRANZ DELITZSCH,

DR. DER PHILOSOPHIE UND DER THEOLOGIE, ORD. PROFESSOR DER LETZTEREN AN DER UNIVERSITÄT ERLANGEN, MITGLIED DER KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU MÜNCHEN, DER ASIATISCHEN GESELLSCHAFT ZU PARIS, DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN UND DER HISTORISCH-THEOLOGISCHEN.

LEIPZIG

DÖRFFLING UND FRANKE.

1855.

153.D.

Absit ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus.

AUGUSTINUS.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Als ich im Sommerhalbjahr 1854 biblische Psychologie vortrug, musste ich vor Beginn des mittleren Haupttheils abbrechen, weil unvorhergesehene Umstände mich genöthigt hatten, die diesen Vorlesungen bestimmte Stundenzahl zu beschränken. Von vielen Seiten her aufgefordert, das Bruchstück zu vollenden, arbeitete ich rastlos weiter, und so entstand dieses Buch, in welchem ich meinen damaligen lieben Zuhörern eine, wie ich hoffen darf, bei ihnen unvergessene Schuld entrichte.

Die Vorarbeiten dazu sind so alt, dass ich schon im J. 1846 die Verarbeitung derselben versuchte. In einer damals entworfenen, aber unterdrückten lateinischen Dissertation über die Wesensbestandtheile des Menschen stellte ich mich in Beantwortung der Grundfrage, ob die Seele, sofern sie vom Geiste unterschieden wird, ihrem Wesen nach der Materie oder dem Geiste zugehöre, auf die Seite der herrschend gewordenen kirchlichen Dichotomie, welche ich auch in meiner Biblisch-prophetischen Theologie (1845) und in beiden Ausgaben meines Commentars zur Genesis (1852.53) vertreten habe. Sie ist auch wirklich in unerschütterlichem Rechte, wenn sie die Wesenseinheit von Seele und Geist behauptet, leidet aber an dem grossen Mangel, dass sie dabei die überall in der h. Schrift vorausgesetzte substantielle Verschiedenheit beider nicht zu ihrem Rechte kommen lässt. Ohne Abhülfe dieses Mangels bleibt der psychologische Sprachgebrauch und Lehrstoff der h. Schrift ein licht- und gestaltloses Chaos. Der Schlüssel der biblischen Psychologie liegt in der Lösung des Räthsels: Wie ist es denkbar,

dass Geist und Seele Eines Wesens und doch verschiedene Substanzen seien? Seit mir ein Licht über dieses Räthsel aufging, erbauten sich meine durcheinanderliegenden Materialien einer biblischen Psychologie wie von selber zu einem systematischen Ganzen.

Meine Aufgabe war eine historische bei einer freilich ganz andern innern Stellung zu den psychologischen Anschauungen der h. Schrift, als etwa zu denen Platons oder der indischen Vedanta. Indem ich jene exegetisch zu ermitteln und zu einem ihrem eignen inneren Zusammenhange entsprechenden Ganzen zu gliedern suchte, ging ich von dem günstigen Vorurtheil aus, dass was die Schrift Psychologisches bietet weder in Selbstwiderspruch stehen noch so befangen, kindisch und dürftig sein werde, dass es sich angesichts der neuern anthropologischen Forschungsergebnisse zu schämen brauche. Dieses günstige Vorurtheil hat sich mir auch vollkommen bewährt, ohne dass ich die psychologischen Schriftaussagen in einem andern, als ihrem eignen Lichte, betrachtet zu haben fürchte. Denn indem die Schrift uns die Erlösungsthatsache bezeugt, welche das enthüllte Geheimniss der Menschengeschichte und des Weltalls ist, giebt sie uns zugleich Aufschlüsse über das Wesen des Menschen, welche sowohl speculativer Forschung nach den letzten Gründen und Zusammenhängen der Dinge als natürlicher und geistlicher Selbstbeobachtung gegenüber sich als göttliche Fingerzeige ausweisen. Insofern kann das vorliegende Buch wohl auch einige Beachtung naturwissenschaftlicher und philosophischer Forscher ansprechen, solcher nämlich, welche nicht mit Ansichten, wie die neulich von Carl Vogt freimüthig ausgesprochenen, hinter dem Berge halten.

Ganz besonders aber möchte ich meine Arbeit der Prüfung aller derer empfehlen, welche an dem Streite der Güntherschen Schule und ihrer Gegner über die psychologische Grundfrage Antheil nehmen. Die Werke Anton Günthers sind Jahre lang meine Lieblingslectüre gewesen und ein Buch seines ihm schon am 28. Juli 1838 in die Ewigkeit vorangegangenen Freundes J. H. Pabst, „Der Mensch und seine Ge-

schichte“ (1830) betitelt, welches mich zuerst auf Günther hinwies, hat in meinem theologischen Bildungsgange sogar die Bedeutung eines Wendepunkts gewonnen. Dennoch vermochte ich mir die Ansicht Günthers von dem Wesensunterschiede des menschlichen Geistes und der menschlichen Seele nie anzueignen, so gern ich mochte, aus biblischen und empirischen Gründen, die ich in diesem Buche an mehreren Orten dargelegt habe. Die menschliche Seele belebt den Leib mittelst natürlicher Kräfte, welche der Materie angehören, aber der Inbegriff dieser natürlichen Kräfte ist nicht die menschliche Seele selber.

Die schon sehr angewachsene Literatur dieses in der römisch-katholischen Kirche entbrannten psychologischen Streites, welcher neulich in der Allgemeinen Zeitung vor aller Welt explodirt hat, ist mir leider nicht vollständig bekannt worden. Ueberhaupt ist mir bei dem maasslos grossen Umfange der psychologischen Literatur sicher vieles Berücksichtigenswerthe aus alter und neuer Zeit entgangen, und die literaturgeschichtliche Uebersicht S. 3—9 ist deshalb nicht ohne Lücken, welche im Verlauf der Ausarbeitung nur theilweise ergänzt sind (s. S. 145 f. 333. 357 u. ö.), wie ich z. B. bedauere, S. 9 nicht auch Ennemosers lehrreiches, obwohl vielfach barockes Werk „Der Geist des Menschen in der Natur“ (1849) genannt zu haben. Mancher lange begehrter Schriften ward ich erst während des Druckes habhaft (vgl. z. B. S. 352 mit S. 6); andere, z. B. Caspar Bartholinus' *Manuductio* (s. S. 7), suchte ich vergeblich auf vielen deutschen Bibliotheken; andere kamen mir zu spät in die Hände, um noch benutzt werden zu können, wie A. Lemoine's treffliche Preisschrift *Du Sommeil au point de vue physiologique et psychologique* (1855), deren wissenschaftlich strenges, sittlich ernstes Urtheil über den Somnambulismus eine in Frankreich zwiefach ehrwürdige Erscheinung ist. Uebrigens liess ich auch viele Schriften, die mir bekannt wurden, unerwähnt, weil sie mir zu nichts dienten, denn exegetisch sorgsames, taktvolles und freies Versenken in die Tiefen der Schrift, welches am kirchlichen Bekenntniss seine züchtigende

Schranke und doch nicht sein begrenzendes Maass hat, diese rechte Mitte zwischen falscher Gebundenheit und falscher neuerungssüchtiger Freiheit ist eine in der theologischen Literatur nicht so häufige Tugend.

Nach dieser Tugend habe ich gestrebt, und da ich die Grenze der bisherigen kirchlichen Erkenntniss an keinem Punkte zu überschreiten suche, ohne zugleich in dem schriftgemässen guten Bekenntniss meiner Kirche heimisch zu bleiben, so wird man mir auch manche theosophische Anklänge nicht verargen, zumal da dasjenige, was bei Jac. Böhme von Gottes siebengestaltiger Natur gelehrt wird, von mir auf den biblischeren Begriff der göttlichen Herrlichkeit (Doxa) zurückgebracht und auch da nur so weit angeeignet worden ist, als es sich mir biblisch gerechtfertigt hat. Gerade im Lichte dieses Begriffs löste sich mir die psychologische Grundfrage. In ihm, dem bisher ungebührlich vernachlässigten und, wie Weisse (Philosophische Dogmatik 1, 617) nicht allzustark sich ausdrückt, unter den Händen der Dogmatik entseelten und ertödteten, liegen noch ungehobene Schätze der Erkenntniss.

Noch gar Vieles hätte ich wohlwollenden Lesern zu sagen. Aber es ist mir zuwider, meine Person noch länger im Vordergrunde des Buches stehen zu lassen. In vollbewusster Anerkenntniss seiner Unvollkommenheit, aber auch mit dankbarem Rückblick auf die genossene selige Freude des Forschens überlasse ich es der nicht minder gnädigen als strengen Kritik des göttlichen Feuers (1 Cor. 3, 11—15).

Erlangen, im September 1855.

Fr. Delitzsch.

Inhalt.

Seite

Prolegomena. 1—16
§. 1. Geschichte der biblischen Psychologie. 3
§. 2. Begriff der biblischen Psychologie. 10
§. 3. Methode der biblischen Psychologie. 12

I. Die ewigen Voraussetzungen. 17—36
§. 1. Die falsche Präexistenz. 19
§. 2. Die wahre Präexistenz. 23
§. 3. Das gottheitliche Urbild. 30

II. Die Schöpfung. 37—86
§. 1. Der Mensch als Ziel des Sechstagewerks. 39
§. 2. Die Gottesbildlichkeit des Menschen. 46
§. 3. Der Schöpfungshergang. 52
§. 4. Die falsche und die wahre Trichotomie. 64
§. 5. Der psychische Anfang in ethischer Hinsicht. 70
§. 6. Die geschlechtliche Differenzirung. 74
§. 7. Traducianismus und Creatianismus. 76

III. Der Fall. 87—110
§. 1. Die reingeistige und die sarkisch vermittelte Sünde. 89
§. 2. Die ethisch-physische Zerrüttung. 92
§. 3. Die Schaam und die Furcht. 95
§. 4. Das Gewissen und die Gottesferne. 99
§. 5. Die Verheissung und der Glaube. 106

IV. Der natürliche Bestand. 111—276
§. 1. Die Persönlichkeit und das Ich. 113
§. 2. Das Personleben und das Naturleben. 117
§. 3. Die Freiheit. 123
§. 4. Die Dreifaltigkeit des Geistes. 128
§. 5. Nûs, Logos, Pneuma. 138
§. 6. Die sieben Kräfte der Seele. 147
§. 7. Die hergebrachte Ansicht von den Seelenvermögen. 161
§. 8. Des dreifachen Lebens Anfang und Entwickelung. 167
§. 9. Die Doppelseite der Seele. 174

Seite

§. 10. Der Leib als siebenfältiges Selbstdarstellungsmittel der Seele. 181
§. 11. Seele und Blut. 195
§. 12. Herz und Haupt. 203
§. 13. Das Leibesinnere, die Eingeweide und die Nieren. 220
§. 14. Schlafen, Wachen, Träumen. 231
§. 15. Gesundheit und Krankheit. 241
§. 16. Natürliche und dämonische Krankheit. 249
§. 17. Der Aberglaube und die Zauberei. 262
Anhang: Mittheilungen aus der Physik von Comenius. . . 273

V. Die Wiedergeburt. 277—342
§. 1. Das gottmenschliche Urbild. 279
§. 2. Das neue Geistesleben. 288
§. 3. Die bewusste und unbewusste Seite des Gnadenwerks. . . . 295
§. 4. Die *actus directi* und *reflexi* des Gnadenlebens. 301
§. 5. Die ausserordentlichen Erlebnisse und Erweisungen der Gnade. 310
§. 6. Die unaufgehobene Antinomie. 320
Anhang: Luthers Trichotomie. 341

VI. Der Tod und der Mittelzustand. 343—394
§. 1. Seele und Geist inmitten des Sterbens. 345
§. 2. Die wahre und die falsche Unsterblichkeit. 350
§. 3. Das Jenseits und die Erlösung. 353
§. 4. Die falsche Lehre vom Seelenschlaf. 360
§. 5. Die immaterielle Leiblichkeit und Bekleidung. 368
§. 6. Das Verhältniss der Seelen zu ihrer entseelten Leiblichkeit. . 384
Anhang: Johann Heinrich Ursinus über den Mittelzustand der Seelen. 389

VII. Die Auferstehung und Vollendung. 395—418
§. 1. Geist und Seele im Acte der Auferstehung. 397
§. 2. Die Metempsychose. 405
§. 3. Die Wiederbringungslehre. 412
§. 4. Der Fortschritt in der Ewigkeit. 414
Anhang: Recapitulation der leitenden dogmatischen Grundgedanken. 419

PROLEGOMENA.

A Deo discas quod a Deo habeas, aut nec ab alio, si nec a Deo.

TERTULLIANUS (*de anima*).

Geschichte der biblischen Psychologie.

§. 1.

Die biblische Psychologie ist keine Wissenschaft von gestern. Sie ist eine der allerältesten kirchlichen Wissenschaften. Schon in der Literatur des 2. Jahrh. begegnet uns, von Eusebios und Hieronymus bezeugt, ein Buch *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἢ* (zu lesen *καὶ*) *νοός* von Melito von Sardes und bald im Anfang des 3. Jahrh. das von Tertullian in seiner montanistischen Periode verfasste Werk *de anima* — die ersten kirchlichen Versuche,[1] den Phädon Platons und Aristoteles' 3 Bb. *περὶ ψυχῆς* zu überflügeln. Das Werk Tertullians umfasst schon alle Hauptrubriken des psychologischen Stoffs, indem es die Geschichte der Seele von ihrem ewigen Entstehungsgrunde und ihrer zeitlichen Entstehungsweise durch ihren gegenwärtigen Bestand und ihre gegenwärtigen Grundzustände hindurch bis in das Jenseits des Todes verfolgt. Die Schrift Tertullians *de censu animae adversus Hermogenem*, in welcher er gegen diesen die göttliche immaterielle Herkunft (*census*) der Seele vertheidigte, ist uns leider nicht erhalten. Wir haben es zu bedauern, denn die Schriften dieses selten begabten geistreichen Lehrers sind noch immer eine gar nicht auszubeutende Fundgrube tiefer Erkenntnisse. Zu diesen Grundwerken kamen im 4. Jahrh. die reichen psychologischen Bestandtheile der Werke der drei grossen Cappadocier, besonders Gregors von Nyssa (darunter sein *περὶ ψυχῆς πρὸς τὴν ἀδελφὴν Μακρίναν διάλογος*), welche von E. W. Möller in seiner Schrift

[1]) Denn die Abh. *de anima ad Tatianum* von Gregorios Thaumaturgos, dem Schüler und Freunde des Origenes, ist ein ihm untergeschobenes viel späteres Machwerk, s. Möhler, Patrologie 1, 653.

über *Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura* (1854) systematisch und mit durchgängiger Vergleichung des Origenes verarbeitet worden sind, und die noch reicheren Werke Augustins (darunter *de anima et ejus origine* und die antimanichäische Schrift *de duabus animabus*), aus denen der römisch-katholische Theolog Theod. Gangauf in Augsburg seine Metaphysische Psychologie des heiligen Augustinus (1852) zusammengestellt hat. Hierauf erschien im 5. Jahrh., wenn nicht schon früher, das gelehrte Werk *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* von dem christlichen Philosophen Nemesios und die gegen Faustus Regiensis gerichteten *libri tres de statu animae* von Claudianus Mamercus (Mamertus), welche besonders die Unkörperlichkeit und Illocalität der Seele zu beweisen bezwecken; im 6. Jahrh. die Schrift Cassiodors *de anima* in 12 Capp., welche von Wortbedeutung und Begriff der Seele anhebt und mit ihrem jenseitigen Zustande schliesst. Auch der Theophrastos des bekehrten Platonikers Aeneas von Gaza, ein Dialog über die Unsterblichkeit der Seele (um 490), und am Ende der patristischen Zeit das vierte *de aeternitate animarum* handelnde Buch der Dialogen Gregor des Grossen (vom J. 593/4) gehören hierher. Hinzugenommen die vielen Schriften über das Hexaëmeron und insbesondere die Schöpfung des Menschen (wie Lactantius *de opificio hominis*), ferner die vielen mit Justinos Martyr oder (wenn dessen fragmentarisch erhaltene Schrift unächt sein sollte) mit Athenagoras beginnenden Schriften über die Auferstehung, endlich die vielen auf psychologische Probleme eingehenden christologischen und soteriologischen Monographien hat die alte Kirche eine ebenso an Umfang als Inhalt achtunggebietende psychologische Literatur.

Als dann im Mittelalter die christliche Wissenschaft sich systematisirte und die hervorragendsten Lehrer nach Augustins Vorgange in der Selbsterkenntniss den Ausgangspunkt aller Erkenntniss erkannten, ward der psychologische Stoff ein grundleg
licher Hauptbestandtheil der *Summa* oder des Lehrganzen. Aber auch in eignen Schriften wurde die Psychologie von Lehrern aller Richtungen, der eigentlich scholastischen, der naturphilosophischen, der mystischen, behandelt, theils in Form von Commentaren zu Aristoteles' drei Bb. von der Seele, wie von Alexander

von Hales, Petrus de Alliaco u. A., theils in selbstständigen Monographien, wie von Erigena, Wilhelm von Champeaux, Hugo von St. Victor, Albertus Magnus, Thomas Aquinas u. A. — eine lange Reihe, welche im 15. Jahrh. mit Raymundus' de Sabunde *Viola animae s. de natura hominis* abschliesst, einem dialogischen Auszuge aus dessen grossem Werke über die natürliche Theologie, welches gewissermassen der Schlussstein der gesammten scholastischen Literatur ist. Es ist auch jetzt noch aus diesen Schriften viel zu lernen, denn mit dem dialektischen Denken verband sich damals eine still in sich gekehrte Contemplation und eine bis zur Ekstase gesteigerte lebendige Erfahrung. Aber im Allgemeinen ist zu tadeln, dass man sich mehr in aristotelischen als biblischen Denkformen bewegte, wozu noch der Uebelstand kam, dass man die Werke des Aristoteles nicht im Grundtext zu lesen verstand und also grossentheils von ihren muhammedanischen Uebersetzern und Auslegern abhängig war. Selbst in Dante's *Divina Commedia* ist die psychologische Terminologie aristotelisch. Zwar geht durch die mittelalterliche Literatur auch ein mächtiger Zug nach Freiheit von diesem Abhängigkeitsverhältniss. Man combinirt Plato mit Aristoteles, man sucht unmittelbar im Buche der Natur zu lesen und aus den Tiefen der Seele zu schöpfen, aber zu recht freier und ungetheilter Hingabe an die h. Schrift kam es nicht, und wenn man auch unmittelbar aus ihr schöpfen wollte, liess es der Mangel an Sprachkenntniss nicht zur rechten Unmittelbarkeit kommen.

Erst durch die Reformation ward wahrhaft freie Schriftforschung nach allen Seiten hin ermöglicht. Die Psychologie konnte ihren überlieferten Erkenntnissschatz nun in das Licht der Schrift stellen und trat in ein neues Stadium. Melanthon war der Erste in Deutschland, der ein Lehrbuch der Psychologie schrieb. Sein *commentarius de anima* erschien zuerst 1540 [1] und dann, nachdem er unter ungeheurem Andrang öfter darüber Vorlesungen gehalten hatte, in neuer Ausgabe u. d. T. *liber de anima* 1552. Aristoteles, welchen Melanthon, wie keiner der Scholastiker, in der Grund-

[1]) Also fast gleichzeitig mit den *ll. III de anima et vita* (Basil. 1538) von Jo. Lud. Vives, dem spanischen mit der Scholastik zerfallenen Humanisten.

sprache lesen konnte, ist zwar auch hier noch neben der Schrift die höchste Autorität, aber ihre Fesseln sind doch gebrochen, und obgleich manche psychologische Schriften der Scholastiker diese Melanthons an Fülle und Tiefe der Gedanken übertreffen, so hat sie doch vor ihnen allen den Vorzug geschmackvoller Gelehrsamkeit und gesunder, milder, ungetrübter geistlicher Klarheit. Wie in Wittenberg, so wurde auch an andern deutschen Universitäten im 16. und 17. Jahrh. mit besonderer Vorliebe Psychologie gelesen; eine der aus solchen Vorlesungen entstandenen Schriften ist Jo. Conr. Dannhauers, des Lehrers Speners, *Collegium psychologicum*. Der innere Fortschritt der Wissenschaft war aber nicht so bedeutend, als er hätte sein können. Die damalige Zeit begnügte sich allzuconservativ bei dem bereits Erkannten und dogmatisch Formulirten; man hing auch in Fragen, welche das Bekenntniss der Kirche noch nicht entschieden hat, zu ängstlich an den hergebrachten und von der Mehrzahl orthodoxer Lehrer vertretenen Ansichten, und hatte kein unbefangen helles Auge für die auch ausserhalb des eignen confessionellen Kreises vorhandenen Strahlen der Wahrheit. Manches rechtverstanden Richtige, wie die Trichotomie menschlichen Wesensbestandes, verwarf man wegen möglicher und wirklicher häretischer Consequenzen. Manchen psychologisch wichtigen Aussagen der Schrift, wie über den Mittelzustand zwischen Tod und Auferstehung, liess man nicht ihr Recht widerfahren. Die Mystik, die Theosophie (mit ihrem bei allen Irrungen, in die ihn sein Eifer gegen die todte Orthodoxie und der damalige noch niedrige naturwissenschaftliche Bildungsstand hineinzogen, ehrwürdigen gottgelahrten Meister, Jacob Böhme [1]), die schriftgläubige Medicin und Chemie (repräsentirt besonders durch Paracelsus [2] und Joh. Baptista von Helmont, den geistlich tiefen und in seiner kühnen Originalität nicht selten Jahr-

[1]) Es gehören hierher bes. dessen *Psychologia vera* oder vierzig Fragen von der Seele und *Psychologiae Supplementum:* das umgewandte Auge (Bd. 6 der sämmtlichen Werke in der neuen Schieblerschen Ausgabe).

[2]) S. Preu, System der Medicin des Theophrastus Paracelsus 1838., wo auch die Psychologie des grossen Reformators der Heilwissenschaft in Excerpten aus seinen Werken dargestellt ist.

hunderte überflügelnden Forscher [1]) anticipirten bei ihrer freieren Bewegung manche seitdem durch Schriftforschung und Erfahrung unläugbar bestätigte Erkenntniss. Zu den damaligen Uebelständen der Psychologie als kirchlicher Wissenschaft gehörte auch die schematisirende Methode und die weniger dem Ganzen und den Zusammenhängen der Schrift, als einzelnen Stellen zugewandte Schriftbeweisführung, welche obendrein die *analogia fidei* aus einer Richtschnur der Schriftauslegung zum Maasse des Schriftinhalts machte.

Eine ganz neue Periode der Schriftforschung begann mit Joh. Albr. Bengel († 1752). Bisher diente die Schriftforschung fast nur dem apologetisch-polemischen Erweise bereits erkannter Wahrheit, jetzt begann man nicht minder frei als gebunden in Gott der Schrift sich hinzugeben, um den vorhandenen Erkenntnissbesitz immer auf's neue in ihr Licht zu stellen und zu vertiefen und zu erweitern. Früchte dieses heilsamen Umschwungs waren Oetingers *Inquisitio in sensum communem* (1752) und Magnus Friedrich Roos' *Fundamenta Psychologiae ex sacra scriptura collecta* (1769), so wie Chr. Aug. Crusius' (des in die Fusstapfen dieser würtembergischen Schriftforscher getretenen sächischen) mancherlei psychologische Abhandlungen, namentlich über Aberglauben, Zauberei und überhaupt Beziehung des Menschen zur Geisterwelt. [2] Das alles sind nur Vorarbeiten zu einer biblischen Psychologie, selbst die sehr selten gewordene Schrift von Roos, welcher die über ψυχή, πνεῦμα, καρδία handelnden Schriftstellen principlos zusammenstellt und bei dieser lexikalisch äusserlichen Methode weder formell noch sachlich der Aufgabe biblischer Psychologie genügt. Aber der Grundsatz *ita accedere ad scripturam*

[1]) Würdig geschildert von Spiess, J. Bpt. van Helmonts System der Medicin 1840. In seinen psychol. Schriften — sagt Spiess S. 53 — zeigt sich Helmont in seiner grössten Tiefe und Eigenthümlichkeit, und es gelingt ihm nicht selten, zu all der Klarheit durchzudringen, deren der schwierige Gegenstand nur fähig ist. Von des gleichzeitigen dänischen Arztes und Polyhistors Caspar Bartholinus *Manuductio ad veram Psychologiam ex sacris scripturis* ist schwerlich gleich Rühmliches zu sagen.

[2]) Man findet sie aufgezählt in meiner Biblisch-prophetischen Theologie (1845) S. 140 ff.

ut nullum praestruatur systema giebt diesem Büchlein doch ein frühlingsartiges Ausseln, wodurch es gegen solche Schriften niedrig rationalistischen Standpunkts, wie Friedr. Aug. Carus' Psychologie der Hebräer (1809 nach des Verf. Tode herausgegeben), und gegen Ge. Fr. Seilers nicht viel höher stehende *Animadversiones ad Psychologiam Sacram* (1778—1787) vortheilhaft absticht. Darum ist es auch nicht wirkungslos geblieben. Der Umriss der biblischen Seelenlehre von J. T. Beck (in Tübingen) 1843 ist auf Grund der *Fundamenta Psychologiae* von Roos entstanden — der erste Versuch, die biblische Psychologie wissenschaftlich zu gestalten und ihr im Organismus der Gesammttheologie zum Rechte gliedlicher Zugehörigkeit und selbstständigen Bestandes zu verhelfen. Der Verf. handelt 1) vom menschlichen Seelenleben als Nephesch (Seele); 2) wie es bestimmt wird vom Ruach (Geist); 3) wie es sich zusammenfasst im Leb (Herzen). Es ist das Schema von Roos. Nach diesem Schema aber ist die biblische Psychologie, wenn sie nicht blose Collectaneen-Form haben soll, unausführbar. Denn Seele, Geist und Herz sind zwar unterscheidbar, aber in ihrem Schriftgebrauch zu sehr ineinanderschwimmende Begriffe, als dass sie sich zu Fächern eines biblisch-psychologischen Systemes eigneten. Sodann ist der Geist nach der Schrift eher als die Seele und wäre also vor, nicht hinter derselben zu behandeln. Und der Begriff des Herzens ist so sehr in den des Geistes und der Seele verflochten, dass was die Schrift über das Herz sagt der Zusammenhäufung und Verarbeitung zu einem dritten selbstständigen Theile widerstrebt. Ueberhaupt aber ist diese Methode zu abstract, da die Schrift es nicht mit dem Menschen an sich, sondern mit dem Menschen als Mittelpunkt der concentrischen Kreise der Schöpfung und der Erlösung zu thun hat. Die rechte Methode ist deshalb die historische. Ein kleines treffliches Lehrbuch von J. G. F. Haussmann: Die biblische Lehre vom Menschen (1848) schlägt, übrigens an Beck sich anschliessend, diesen Weg ein, indem es vom Ursprunge des Menschen anhebt und mit der neuen Menschheit und ihrer Vollendung endet — eine biblische Anthropologie, welche sich zu Psychologie und Somatologie in das Verhältniss des Ganzen zu seinen Theilen stellt. Aber biblische Somatologie ist ein Unding von Wis-

senschaft und biblische Anthropologie hat neben dem soteriologischen Theile der Dogmatik nur insofern auf Selbstständigkeit Anspruch, als sie nur eine andere Bezeichnung der biblischen Psychologie ist, denn diese behandelt den Menschen sowohl nach seiner geistigen als leiblichen Seite, da die Psyche die lebendige Copula beider ist. Neben diesen beiden Schriften von Beck und Haussmann sind die Monographien von Gust. Friedr. Oehler *Veteris Testamenti Sententia de rebus post mortem futuris* (1846) und von Heinr. Aug. Hahn *Veteris Testamenti Sententia de natura hominis* (1846) zu nennen, sodann die in die biblische Psychologie eingreifenden Bestandtheile des Schriftbeweises von J. Chr. K. Hofmann (namentlich Bd. 1 S. 241—273), mit denen die verwandten Abschnitte in Weissagung und Erfüllung (bes. Abschn. III und IV) zu vergleichen sind, und der ausführliche, sorgfältig gearbeitete, aber mehr kritisch verneinende als positiv aufbauende anthropologische Theil von Ge. Ludw. Hahns Theologie des Neuen Testaments (Bd. 1. S. 385—475), nicht minder auch die Lehrbücher der Anthropologie und Psychologie von G. H. von Schubert (1842, Aufl. 2), Christian Heinr. Zeller (1850, Aufl. 2), Jos. Beck (1846, Aufl. 2) und Karl Phil. Fischer (1850), bes. aber v. Schuberts Geschichte der Seele in 2 Bdd (Aufl. 4. 1850), wovon das Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde nur ein Auszug ist und wozu das Buch über die Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele (1845) nebst dem 3. Bd. der Geschichte der Natur (Aufl. 3. 1855) und der Symbolik des Traums (Aufl. 3. 1840) gewissermassen als Ergänzungen gehören. Diese letztgenannten Werke schriftgläubiger Forscher sind erfahrungsreife und inhaltreiche Hülfsarbeiten zur biblischen Psychologie, aber die Lösung der eigentlichen Aufgabe dieser liegt ausserhalb ihres Zweckes, und somit muss sich die Theologie das Armuthszeugniss ausstellen, dass seit der mit Bengel begonnenen neuen Periode der Schriftauslegung die Bücher von Roos und Beck die einzigen Versuche sind, mit den gegenwärtigen exegetischen Mitteln eine Wissenschaft neuzubegründen, deren Nothwendigkeit schon in den ersten christlichen Jahrhunderten erkannt wurde und in deren Ausbau ein solches Werk, wie das Tertullians *de anima*, noch immer unübertroffen dasteht.

Begriff der biblischen Psychologie.

§. 2.

Unter biblischer Psychologie verstehen wir wissenschaftliche Darstellung der Lehre der Schrift von dem schöpfungsmässigen seelischen Bestande des Menschen und den Affectionen dieses Bestandes durch die Sünde und die Erlösung. Eine solche Lehre der Schrift giebt es. Zwar enthält die Schrift über psychologische Dinge so wenig als über dogmatische und ethische ein in der Sprache der Schule vorgetragenes System von Lehrsätzen. Wenn sie in solcher Weise lehrte, so brauchten wir die Psychologie so wenig als Dogmatik und Ethik erst aus ihr zu construiren. Aber sie lehrt doch.[1] Wenn sie von Grundanschauungen ausgeht, deren Richtigkeit sie ohne weiteres voraussetzt; wenn sie Thatsachen berichtet oder weissagt, über welche wir Nichts oder nichts Sicheres wüssten, wenn sie uns von ihr nicht bezeugt würden; wenn die mannigfaltigsten natürlichen und übernatürlichen Zustände menschlichen Innenlebens in ihr zu einer Selbstaussage kommen, welche keinen Verdacht der Selbsttäuschung oder Entstellung zulässt; wenn sie uns tröstend und warnend die Einwirkung guter und böser übermenschlicher Mächte in das menschliche Seelenleben darstellt: so geschieht und gereicht das alles zu unserer Belehrung, freilich nicht um uns eine unfruchtbare Doctrin zu übermitteln und ungeistliche Wissbegier zu befriedigen (was ja aber auch nicht Zweck theologisch wissenschaftlicher Lehre ist), sondern zu unserem Heile. Die Wissenschaft hat die Aufgabe, den in der Schrift latenten Lehrstoff ans Licht zu ziehen, den zerstreuten zu sammeln, den schwerverständlichen zu erläutern,

[1]) Wir treten hiermit Hofmann entgegen, welcher im Schriftbeweis, Bd. 1. S. 248 f., der sogen. biblischen Anthropologie und Psychologie die Möglichkeit der Selbstverwirklichung und das Recht des Bestandes abspricht, weil „die Schrift nicht lehre, welches die Natur des Menschen ist, sondern mit der Voraussetzung, dass man wisse was für ein Geschöpf gemeint ist, wenn man von dem Menschen spricht, immer nur sein Verhältniss oder Verhalten zu Gott aussage.“ Auf diesen Einwand, den wir thatsächlich zu widerlegen hoffen, werden wir in Abschn. IV §. 10. des vorliegenden Werkes zurückkommen.

den zweifelhaften zu constatiren und die auf diesem Wege gewonnenen Erkenntnisse zu einem in sich zusammenhängenden und geschlossenen Lehrganzen zusammenzufügen. Die so entstehende biblische Psychologie ist eine selbstständige Wissenschaft, welche mit keiner anderen im Organismus der Gesammttheologie zusammenfällt und durch keine andere überflüssig gemacht wird. Am nächsten verwandt ist sie mit der sogen. biblischen Theologie oder, da das was man mit einem äusserst ungeschickten Namen so zu nennen pflegt richtiger theils in Geschichte des Heils, theils in Geschichte der Offenbarung aufgeht, mit der Dogmatik. Die biblische oder, wie man auch sagen kann, die theologische Psychologie (um sie von der naturwissenschaftlich empirischen und philosophisch rationalen zu unterscheiden) durchstreift den gesammten Stoff der Dogmatik, indem sie alle durch die heilsgeschichtlich bedeutsamen Thatsachen und Verhältnisse, welche den Inhalt der Dogmatik bilden, bedingten Phasen des seelischen Bestandes des Menschen bespricht; sie behauptet aber bei allen diesen Berührungen ihre Eigenthümlichkeit, indem sie alles was ihr mit der Dogmatik gemeinsam ist nur insoweit in Betracht nimmt, als es Licht oder Schatten in die menschliche Seele wirft, diese in Mitthätigkeit oder Mitleidenschaft zieht und Aufschlüsse über ihre Verborgenheiten gewährt. Manches, was in der Dogmatik nur nebensächlich besprochen wird, ist in der hierin für sie subsidiarischen Psychologie eine Hauptsache, z. B. das für die Lehre von der Versöhnung wichtige Verhältniss der Seele zum Blute und die für die Lehre von der Erbsünde wichtige Frage, ob die Seele sich *per traducem* fortpflanze oder nicht, so wie hinwiederum die Schriftlehren von der Dreieinigkeit Gottes, von den guten und bösen Engeln, von der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi, welche in der Dogmatik Hauptsachen sind, in der Psychologie nur insofern zur Sprache kommen, als sie mit der Gottesbildlichkeit des Menschen, mit den guten und bösen Einwirkungen der Geisterwelt auf ihn, mit der Wiederherstellung wahren menschlichen Wesens zusammenhängen. Das neue Verhältniss Gottes zur Menschheit in Christo, welches das Centrum der Gesammttheologie ist, ist auch das Centrum der Psychologie wie der Dogmatik. Die Dogmatik hat es mit Analyse und Systematisirung

des Schriftzeugnisses von diesem neuen Verhältniss zu thun, die Psychologie dagegen mit der menschlichen Seele, welche Objekt und Subjekt dieses neuen Verhältnisses ist.

Von dem Begriffe unserer Wissenschaft wenden wir uns nun zur Methode seiner Verwirklichung.

Methode der biblischen Psychologie.

§. 3.

Da die h. Schrift den Menschen nicht aus naturgesetzlichem physiologischem Gesichtspunkte, sondern durchweg in bestimmten ethisch historischen Beziehungen betrachtet, so werden wir den historischen Weg einschlagen, indem wir von den ewigen Antecedentien aus der Geschichte der Seele bis zu ihrem ewigen Endgeschicke nachgehn. So aufgefasst vertheilt sich der psychologische Stoff unter folgende sieben Rubriken: 1) Ewige Voraussetzungen; 2) Schöpfung und Fortpflanzung; 3) Fall; 4) Gegenwärtiger Bestand; 5) Wiedergeburt; 6) Tod und Mittelzustand; 7) Auferstehung und Vollendung. Indem die Psychologie dergestalt von der Ewigkeit ausgeht und durch die Zeit hindurch zur Ewigkeit zurücklenkt, wird es ihr nicht an einheitlicher Rundung gebrechen, die glückliche Durchführung unserer Aufgabe aber wird davon abhängen, dass wir den Unterschied der Psychologie von der Dogmatik nirgends aus den Augen verlieren. Unsere Quelle ist die h. Schrift in Verbindung mit empirischen Thatsachen, welche biblische Beziehung haben und biblische Beurtheilung heischen. Altes und Neues Testament gehen uns gleich sehr an, denn das A. T., welches mehr der Ktisis und Physis d. i. den Ursprüngen der Dinge und ihrer Aeusserlichkeit zugewandt ist, giebt uns Aufschlüsse, welche das N. T. ohne weiteres voraussetzt, das N. T. dagegen gewährt uns auf Grund der Menschwerdung des Sohnes Gottes weit tiefere und schärfere Erkenntnisse des Wesens Gottes und der ethischen Beziehungen des Menschen zur unsichtbaren wie zur sichtbaren Welt, und auch die menschlichen Anfänge lernen wir da erst recht verstehen im Lichte der heller und spezieller geoffenbarten letzten Dinge. Diesen Unterschied der beiden Testamente und überhaupt den Stufengang der Offen-

barung müssen wir wohl beachten; sodann müssen wir sorgsam unterscheiden zwischen dem was die Schrift geflissentlich lehrt und dem was sie als im Alterthum gemeingültige oder im semitischen Völkerkreise gangbare oder in der Sprache stereotyp gewordene psychologische Anschauung ohne nähere Erörterung sich aneignet, um den ihr eigenthümlichen offenbarungsmässigen Lehrstoff darauf aufzutragen; endlich genügt es nicht, zum Behuf der Beweisführung einzelne Stellen aus der Schrift herauszupflücken, sondern es ist überall Umblick und Umfrage in dem Ganzen der Schrift vonnöthen, damit wir nicht in die Fehler zurückverfallen, welche die ältere Schriftbeweisführungsweise zu einer ungeschichtlichen, einseitigen, atomistischen machten. Auch werden wir uns vor der Selbsttäuschung zu hüten haben, der Schrift mitgebrachte speculative Gedanken oder physiologische Kenntnisse, die ihr fremd sind, unterzuschieben. Den Kreislauf des Blutes oder die Wichtigkeit des Cerebralsystems für die seelische Thätigkeit in die Schrift hineinzuinterpretiren wäre ebenso thöricht als solche neuere Entdeckungen zu verwerfen, weil sich keine Schriftaussagen dafür anführen lassen. Es ist der Offenbarung eigen, sich dem jedesmaligen Bildungsstande zu accommodiren und nicht die Sprache der Schule, sondern des Lebens zu reden. Diese Beobachtung ist richtig, man darf sie aber auch nicht übertreiben. Es ist unvereinbar mit dem Zwecke der Offenbarung, sich eines schlechthin inadäquaten Darstellungsmittels zu bedienen, und unvereinbar mit ihrer Wahrheit, sich auf falschen Voraussetzungen aufzuerbauen. Wie könnte z. B. Gen. c. 1. göttliche Offenbarung sein, wenn der Offenbarungsinhalt sich darauf beschränkte, dass die Welt ein schöpferisches Werk göttlicher Macht und Weisheit sei, und wenn alles Andere naturwissenschaftlich unhaltbare Staffage wäre — eine niedrige Ansicht, welche bereits von der Naturwissenschaft selbst in wichtigen Einzelheiten widerlegt worden ist! Ebenso verhält es sich mit den psychologischen Voraussetzungen der Schrift. Sie können vom Standpunkte unseres gegenwärtigen empirischen Wissens als unzureichend erscheinen, weil sie, wie was die Schrift über Astronomisches sagt, hie oder da nur von der Aeusserlichkeit der Erscheinung entnommen sind, aber falsch sind sie auch nicht, man müsste sie denn erst dazu machen,

indem man was der Vorstellungs- und Ausdrucksweise des Alltagslebens entlehnte Form der Offenbarung ist als zu ihrer Substanz gehörig ansieht. Wer also z. B. der Schrift einen Vorwurf daraus machen wollte, dass sie die Seele immer nur zu dem Blute und nicht zu den Nerven in nächste Beziehung setzt, der wäre ebenso ungerecht, als derjenige thöricht, welcher Nervenäther, Elektricität, Magnetismus und dergleichen Dinge in die Schrift hineinliest. Von allen diesen Dingen kann in der Schrift gar keine Rede sein, da der h. Geist da mit menschlicher Zunge redet und menschliche Vorstellung und Sprache für jene Dinge damals keine Begriffe und Worte hatten. Aber wie sehr würden wir uns an der Schrift versündigen, wenn wir meinten, durch die neueren empirischen Forschungen sei sie (abgesehen von rein geistlichen Dingen) weit überflügelt und biblische Psychologie sei also eine Wissenschaft von nur antiquarischem Werthe! Allerdings muss die Schrift auf die Ehre verzichten, der Naturforschung in Entdeckungen, die sie mittelst grossentheils unmenschlicher Experimente am animalischen Körper gemacht hat, zuvorgekommen zu sein, aber die Ehre der Schrift besteht ja darin, dass sie ein Wissen darreicht da wo das Wissen der Naturforschung hoffnungslos aufhört. Der Erkenntnissweg der experimentirenden Naturforschung geht von aussen nach innen und stösst da auf eine Grenze, über die er nun und nimmer hinauskann; der Zeugnissweg der sich innerlich zu erfahren gebenden Offenbarung dagegen geht von innen nach aussen und hat keine Grenze, als die welche er gemäss dem Bildungsstande und Heilsbedürfnisse der Menschen sich selbst setzt. Die natürliche Forschung kann uns z. B. aufs genaueste sagen, wie es vermöge eines rein optischen Vorgangs zu Bildern der Aussenwelt auf der im Hintergrunde des Auges ausgebreiteten Netzhaut (*retina*) kommt, aber hier muss sie auch still stehen, ohne weiter zu können, und wie durch weitere Vermittelung des Sehnervs und des Gehirns das Bild zur Vorstellung wird, das wird sie uns nie zu sagen vermögen. Die göttliche Offenbarung dagegen nimmt den umgekehrten Weg, sie beginnt beim Innersten des Menschen, dem Geiste, verbreitet sich von da über das psychische Leben und hat kein weiteres Interesse, den wundersamen Bau der leiblichen Organe desselben zu zergliedern

(obgleich der Opfercultus das Studium am thierischen Körper begünstigte), denn die gegenwärtige, der Sünde und dem Tode verfallene Leiblichkeit ist für sie ein καταργούμενον. So weit aber neuere experimentelle Forschung uns die Verborgenheiten menschlichen Leibeslebens wirklich enthüllt hat, schliessen sich ihre Ergebnisse, weit entfernt, einen schriftwidrigen Materialismus zu begünstigen, mit den Aufschlüssen der Schrift über Geist und Seele zusammen. Wir werden jene mit Secirmesser und Mikroskop gewonnenen Ergebnisse nicht ignoriren; denn die biblische Psychologie hat die psychologischen Aussagen der Schrift nicht allein zu erheben, sondern auch der neuern Wissenschaft gegenüber zu zeigen, dass sie unerschütterlich feststehen. In dieser Beweisführung für die Schrift, welche sich mit der Beweisführung aus der Schrift verbindet, werden wir uns theils auf unzweifelhafte Thatsachen unseres eignen inwendigen Lebens, theils auf unzweifelhafte Thatsachen psychischen Geschehens ausser uns stützen. Was die ersteren betrifft, so legen wir hier auf der Schwelle das Bekenntniss ab, dass die biblische Psychologie, um recht behandelt und verstanden zu werden, vor allem voraussetzt, dass man die den innern Menschen mit der Schärfe eines zweischneidigen Schwertes anatomirende Lebensenergie des Wortes Gottes, welche Hebr. 4, 12 f. bezeugt wird, an sich selbst erfahren habe. Nur derjenige Mensch, welcher auf dem Wege der Busse und des Glaubens in Gott sich selber wiedergefunden hat, erkennt sich selbst. Was die letzteren Thatsachen betrifft, so ist wohl keine Zeit der biblischen Psychologie günstiger, keine aber auch ihrer bedürftiger gewesen, als die Gegenwart, welche in immer deutlicheren Zügen den Charakter der Endzeit gewinnt. Denn die Geisterwelt, die gute sowohl als die böse, welche zu allen Zeiten der Hintergrund des irdischen Geschehens gewesen ist, tritt in unserer Zeit, indem nach einem göttlichen Gesetze der Geschichtsgestaltung das Ende der christlichen Aera ihrem Anfange immer gleicher wird, mehr und mehr in den Vordergrund. Gewaltige aufrüttelnde Eingriffe guter Engel in das psychische Leben der Menschen einerseits und andererseits alle Arten des Zaubers bis zur Todtenbeschwörung werden immer häufiger. Aber wir sind taub gegen die Busspredigt jener Erscheinungen und unvorsichtig gegen die verderbliche

Macht dieser. Indem die Psychologie diese zwiefachen Erscheinungen mit dem Worte Gottes beleuchtet, genügt sie einem immer dringlicheren Bedürfnisse der Gegenwart. In der h. Schrift haben wir ihre Enträthselung, aber sie sind auch ein lebendiger Commentar zur Schrift, den wir nicht ignoriren dürfen, wenn wir nicht die Zeichen der Zeit zu unserem ewigen Schaden unbeachtet lassen wollen.

I.

DIE EWIGEN VORAUSSETZUNGEN.

Sancta sanctis.

Die falsche Präexistenz.

§. 1.

Wie alle zeitliche Geschichte einen ewigen Anfang und ein ewiges Ende hat, so auch die Geschichte der Seele. Nicht als ob die Ewigkeit sich zur zeitlichen Geschichte wie gleicherweise zeitliches Vorher und Nachher verhielte; die Zeit ist nach gesetzlichem Maasse in gesetzlichen Schritten, somit in gesetzlicher Schranke fortschreitende und das in ihr lebende Wesen beschränkende Seinsweise, von welcher sich die Ewigkeit ja ebendadurch principiell unterscheidet, dass sie gleichsam eine Linie ohne Anfang und Ende ist (*αἰῶνες τῶν αἰώνων*), welche rückwärts und vorwärts für die Creatur verschleiert ist (עוֹלָם von עָלַם verschleiern) d. i. sich ins Unendliche verliert, in Wahrheit aber keine stetige Linie, sondern ein steter dimensionsloser Punkt, ein immergleiches Centrum absoluten Inhalts, welches nach dem Willen der Freiheit, ohne von aussen bedingt und in sich selbst beschränkt zu sein, sich ausdehnt und zusammenzieht (Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8). Dennoch lässt sich mit Recht von einer Ewigkeit *a parte ante* und *a parte post* sprechen, insofern die Ewigkeit das vor der Zeit Gewesene und das die Zeit Ueberdauernde ist. Machen wir uns von der Ewigkeit die Vorstellung einer anfangs- und endlosen Linie, so ist die zeitliche Geschichte ein begrenzter Theil inmitten dieser Linie. Aber diese Vorstellung ist unvollkommen, da es zum Wesen der Ewigkeit gehört, untheilbar zu sein. Die Ewigkeit war nicht allein, ehe die Zeit ward, und wird nicht allein noch sein, wenn die Zeit nicht mehr ist, sondern sie ist auch das mitten im Werden der Zeit unveränderlich Seiende. Die Zeit ist aus der Ewigkeit hervorgegangen und geht in der Ewigkeit wie-

der unter, sie weset aber auch in der Ewigkeit. Die zeitliche Geschichte ist eine von der Ewigkeit herkommende und nach der Ewigkeit sich hinbewegende und von der Ewigkeit durchdrungene, also ganz und gar in der Ewigkeit schwebende Kugel. Das ist die Anschauung der Schrift vom ersten Blatte bis zum letzten. Denn wenn sie sagt, dass alle Dinge aus Gott sind (ἐξ αὐτοῦ), dass wir in Gott leben, weben und sind, dass das Sichtbare zeitlich (πρόσκαιρα), das Unsichtbare aber ewig ist (αἰώνια), dass ewiges Leben (ζωὴ αἰώνιος) schon diesseits erreichbar ist und nur die Offenbarung desselben dem Jenseits angehört, so ist eben damit gesagt, dass die Ewigkeit der Urgrund und der Wesensgrund und der Hintergrund und der Abgrund der Zeit ist. Wir wären ja auch ganz unvermögend, die Psychologie mit den ewigen Voraussetzungen zu beginnen, wenn es nicht innerhalb der Zeit eine Selbstbezeugung des Ewigen gäbe. Eine solche Selbstbezeugung giebt es aber und zwar eine zwiefache. Wir haben eine solche in der Schrift und im Innersten unserer eignen Seele. Denn das Wort Gottes, welches als solches aus dem Bereiche des Ewigen kommt, bringt uns sichere Kunde über das was ewig war und ist und sein wird, und Ewigkeit ist der innerste Kern jedes Menschenherzen, wie die Alten Koh. 3, 11 auslegten: *aeternitatem* (אֶת־הָעֹלָם) *indidit cordibus eorum.* Im Innern jedes Menschen ist ein Allerheiligstes ewigen Wesens, wohin bei rechter Heilsbegierde des Menschen die ewige Gottheit zurückkehrt, um es zu ihrer μονὴ (Joh. 14, 23) zu machen.

Es ist also kein allzukeckes Beginnen, wenn wir den Lauf unserer psychologischen Untersuchung von der Ewigkeit aus anheben. Aber wir müssen uns auch hüten zu weit zu greifen, wie Origenes, welcher die diesseitige Geschichte der Menschenseele nur als eine Epoche eines in Aeonen rückwärts und in Aeonen vorwärts sich erstreckenden Geschichtsverlaufes wechselnden Abfalls und Emporkommens, und unsern diesseitigen Menschenleib als den Buss- und Läuterungsort unseres aus besserem Sein wegen gethaner Sünde verwiesenen Geistes ansah. Es ist das der falsche gewöhnlich mit der Lehre von der Metempsychose verbundene Präexistentianismus, welcher, ausgegangen von Pythagoras und Plato, nicht allein im jüdischen Alexandrinismus und Esse-

nismus, sondern auch im Pharisäismus, in Talmud und Kabbala sich Eingang verschafft hat.[1] Diese Lehre ist neuerdings sogar als eine höhere Offenbarung in Umlauf gesetzt worden. Bevor der Mensch auf Erden erscheint — sagt man — lebte er ein immaterielles Leben in einer geistigen Welt, wo jeder harrt, bis ihn die Reihe trifft, auf Erden zu erscheinen und hier in ein ihm unerlässliches Leben der Prüfungen einzutreten. Cahagnet erfuhr von einer Entrückten, dass sie jenseits ein Kind, weil es so lieblich, in die Arme fassen wollte; sie vermochte es aber nicht und zwar, wie ihr gesagt ward, weil dieses Kind noch nicht auf Erden erschienen sei und deshalb kein irdischer Geist es berühren könne.

Abgesehen von der Metempsychose, welche absurd ist, weil sie den Unterschied des Menschengeistes und der Thierseele aufhebt, in welcher Hinsicht Augustinus richtig sagt: *anima humana facta est ad imaginem Dei, non dabit imaginem suam cani et porco*, ist jener Präexistentianismus, welchen wir den falschen nennen, an sich nicht vernunftwidrig, wie man schon daraus sieht, dass Kant, Schelling und unter den Theologen Jul. Müller sich seiner bedient haben, um den letzten Grund der sittlichen Beschaffenheit der einzelnen Menschen in ein vorzeitliches sogen. *factum intelligibile* (Gegens. von *factum phaenomenon*) zu verlegen und daraus Anfang und Einwurzelung der Sünde in der Menschheit zu erklären. Wenn Tertullian gegen Plato's Satz (im Phädon), dass alle *μάθησις* nichts anderes als *ἀνάμνησις* sei, witzig bemerkt: *Plato scilicet solus in tanta gentium silva, in tanto sapientium prato idearum et oblitus et recordatus est*, so ist das mehr witzig als wahr, denn ebendieselbe Vorstellung findet sich auch ausserhalb des hellenischen Bereiches, wo sie nicht auf Plato beschränkt ist, und wenn ein v. Schubert in seiner Gesch. der Seele sagt: „In der That, mich selber scheint öfters ein Ahnen in meinem Innern an Tage zu erinnern, welche ich nicht mit diesem meinem jetzigen, sondern mit einem andern Auge gesehen“ — so ist das eine Empfindung, von der gewiss auch noch Andere zu sagen wissen. Aber überhaupt ist der gegen die fragliche Präexistenz oft (neuerdings z. B. von Staudenmaier in seiner Dogmatik) aufgestellte Hauptgrund,

[1]) Joël, Religionsphilosophie des Sohar S. 107—109.

dass der Mensch von jenem vorzeitlichen Zustande, in welchem er mit Freiheit sündigte, ein klares Bewusstsein haben müsste, ohne rechte Beweiskraft. Denn dass Zustände höherer Art, welche der Menschengeist mit Bewusstsein durchlebt, für ihn in seiner gegenwärtigen normalen Beschaffenheit in gänzliches Vergessen begraben werden können, ohne dass man daraus schliessen darf, dass sie sich ihm nicht tief eingeprägt hätten, ist Erfahrungsthatsache, und in dem vorliegenden Falle liessen sich wohl in der erzieherischen Weisheit Gottes manche Gründe dafür auffinden, dass Gott jenes schon durchlebte jenseitige Sein in solches Unbewusstsein für ihn versenkt hat.

Obschon aber dieser Präexistentianismus in sich selbst nicht geradezu adsurd ist, so ist er doch, was der biblischen Psychologie zu seiner Verwerfung ausreichen muss, durchaus gegen die kanonische Schrift. Nur das apokryphische B. der Weish. spricht ihn 8, 20 unverholen aus, und vergeblich sucht ihn Staudenmaier da aus confessionellem Interesse hinwegzuinterpretiren. Vergeblich hat man ihn durch kanonische Schriftaussagen zu stützen gesucht. Die Kabbalisten beriefen sich auf Koh. 12, 7: der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben. Origenes folgert eine aus Präexistenz (προϋπαρξις) stammende ethische Bestimmtheit schon des Embryo daraus, dass Jakob u. Esau schon ungeboren und vor allem irdischen Thun ein Gegenstand göttlichen Liebens und Hassens sind Röm. 9, 11—13 und daraus dass Johannes beim Grusse Maria's schon im Leibe Elisabeths hüpfte Lc. 1, 41. Johannes der Täufer — sagt er mit Hinzunahme von Mal. 3, 1. — war ein Engel von Gott ins Fleisch gesendet, um vom Licht zu zeugen. Bei seiner zuchtlosen allegorisirenden Exegese wirds ihm freilich leicht, noch viele andere Beweise seines in voraus fertigen Dogma's zu entdecken. Selbst die Männer der Parabel, die müssig am Markte stehen, sind ihm noch nicht in das Diesseits herabgesendete Seelen. Nur eine seiner Schriftbeweisstellen ist wirklich frappant, nämlich Jer. 1, 5., wo Jehova zu dem jugendlichen Jeremia spricht indem er ihn ins Prophetenamt ruft: „Ehe ich dich bildete in Mutterleibe, habe ich dich erkannt und ehe du aus Mutterschoosse kamest, dich geheiligt, zum Propheten für die Völker hab' ich dich gesetzt.“

Aber die augenblickliche Ueberraschung muss sofort der Besinnung weichen, dass die Schrift keine Menschenschöpfung kennt, als die Leib und Geist umfassende, die sie Gen. 1 u. 2 erzählt, dass sie von keiner Selbstentscheidung einer Menschenseele weiss, welche der alle Menschenseelen mitbefassenden Selbstentscheidung Adams vorausgegangen wäre, dass sie alle ethische Bestimmtheit, in der sich der Mensch vorfindet, nicht weiter als auf Adam und mittelst vererbender Zeugung auf das Verhältniss zu unsern Eltern und Voreltern zurückführt. Diese drei die Schrift von Anfang bis zu Ende erfüllenden Grundanschauungen schliessen den falschen Präexistentianismus gründlich aus. Aber mit welchem Rechte sagen wir: den falschen? Giebt es denn auch einen wahren? Allerdings. Wie könnte sonst Jehova zu Jeremia sagen: *priusquam te formarem in utero, novi te!* — —

Die wahre Präexistenz.

§. 2.

Es giebt nach der Schrift eine Präexistenz des Menschen und zwar eine ideale; eine Präexistenz nicht blos des Menschen als solchen, sondern auch des Einzelnen und Aller; eine Präexistenz nicht blos der Menschenseele, sondern des ganzen Menschen, und nicht blos des ganzen Menschen an sich, sondern auch des Einzelnen und Aller in der Totalität ihrer Beschaffenheit und ihrer Geschichte; eine der Existenz in selbsteignem Bewusstsein vorausgehende Präexistenz in göttlichem Gewusstsein, eine Präexistenz aber, vermöge welcher Mensch und Menschheit nicht blos ein fernzukünftiges Object göttlicher Voraussicht, sondern ein gegenwärtiges Object göttlicher Anschauung sind im Spiegel der Weisheit. Denn, damit wir es nur gleich heraussagen: nicht blos Philosophie und falschberühmte Gnosis, sondern auch die Schrift weiss und spricht von einer göttlichen Idealwelt, zu welcher sich die Zeitwelt wie die geschichtliche Verwirklichung eines ewigen Grundrisses verhält. Dass alles was in der zeitlichen Geschichte sich verwirklicht, schon seit ewig als Geistesbild und also als Idee in Gott vor Gott existirt, lehrt nicht blos Platon, sondern auch in heilsgeschichtlichen Zusammenhängen, von denen Platon

nichts wusste, Jesaia (22, 11. 25, 1. 37, 26 und durchweg in c. 40—66) und die neutest. Schrift, welche das Geheimniss in einer dem A. T. noch unerschwinglichen Weise entschleiert. Es giebt sogar zwei neutest. Aussagen, welche auch in der Form an die speculative hellenische Ausdrucksweise erinnern. Denn wenn Paulus Röm. 4, 17. Gott als καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα bezeichnet, so ist das wörtlich die Formel Philo's von Gott dem Schöpfer: τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι, und obgleich Paulus und überhaupt die Schrift himmelweit entfernt ist, eine ewige Hyle, ein μὴ ὂν im platonischen Sinne zu lehren, so sagt doch Paulus nicht minder absichtlich als Philo μὴ ὄντα und nicht οὐκ ὄντα, insofern dasjenige was in geschichtliches Dasein tritt nicht vorher ein schlechthiniges Nichts ist. Abraham zum Vater von Völkern geworden ist ein ewiger Gegenstand göttlichen Wissens und ist da ein μὴ ὄν, in Bereitschaft stehend, um wenn das schöpferische καλεῖν ergeht sofort sich zu verwirklichen. Die andere Aussage ist Hebr. 11, 3, wo gesagt wird, dass das Weltsystem in allen seinen Theilen οἱ αἰῶνες durch Gottes Wort geschaffen ist εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι. Auch hier sagt der Verf. absichtlich nicht οὐκ ἐξ ὄντων wie 2 Macc. 7, 28 (obgleich dieser Ausdruck als im Sinne der *creatio ex nihilo* eine ewige Materie ausschliessend sein gutes Recht hätte), sondern μὴ ἐκ φαινομένων. Alles was durch Gottes Wort erschaffen worden ist, war vor der Schöpfung ein μὴ φαινόμενον d. h. noch nicht in die Erscheinung, in zeitliche geschichtliche Wirklichkeit Getretenes. Es existirte nur als göttliche Idee. So wenigstens wird jene Aussage schon von Albertus Magnus verstanden und neuerdings von Staudenmaier, obwohl dieser es sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, das Schriftwidrige der philonischen und überhaupt philosophischen Ideenlehre zu bekämpfen. Wir bedürfen aber dieser zwei Stellen gar nicht. Was sie so wie wir sie verstehen aussagen, ist, wie wir nun zeigen wollen, um dann psychologische Folgerungen daraus zu ziehen, Grundanschauung der ganzen Schrift.

Wir erkennen und bekennen auf Grund der Schrift: 1) dass die Idee des Menschen als solchen eine ewige Idee Gottes ist, denn wenn Elohim Gen. 1, 26 spricht: „Wir wollen Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Gleiche“, so ist das keine

zeitliche Entschliessung, sondern nur die Offenbarung einer ewigen, denn das ganze Sechstagewerk ist von vornherein darauf angelegt, im Menschen sich schliesslich zu concentriren, und der Mensch als solcher war also Inhalt des ewigen Planes Gottes schon vor dem Beginne der zeitlichen Verwirklichung dieses Planes. Was im Allgemeinen von allem zeitlichen Thun Gottes gilt Act. 15, 18: *γνωστὸν ἀπ' αἰῶνος τῷ κυρίῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ*, das gilt insbesondere vom Menschen, dem Ziele des Schöpfungswerkes. Aber 2) nicht allein der Mensch als solcher war ein integrirender Bestandtheil des göttlichen Planes, auch jeder Einzelne in der Totalität seiner Beschaffenheit und seiner Lebensgeschichte war ein Gegenstand ewigen göttlichen Wissens und ebendeshalb auch ewigen göttlichen Wollens, wie Ps. 139, 16 sagt: „als Embryo sahen mich deine Augen und auf dein Buch waren sie alle geschrieben — die Tage, die erst gebildet werden sollten, als noch keiner davon da war", wofür das Keri: „und sein (Gottes) ist jeder Einzelne derselben" d. i. jeden dieser Tage ehe er wurde hatte er ewig vor sich. Was hier der Psalmist bekennt, sagt Jehova selbst a. a. O. zu Jeremia: „ehe ich dich bildete in Mutterleibe, erkannt' ich dich", womit nicht blos gesagt ist, dass Jehova seit ewig um die Person Jeremia's wusste, sondern, da nach der richtigen Bemerkung der Alten das V. יָדַע gewöhnlich ein *nosse cum effectu et affectu* bezeichnet, dass er diesen Jeremia seit ewig zu der prophetischen Wirksamkeit erkor, in welche er jetzt den in die zeitliche Geschichte Eingetretenen beruft. Aber noch mehr als das: 3) allen Gläubigen an Christum sagt die Schrift, dass sie Gott zu dem kindschaftlichen Verhältniss, in welchem sie stehen, *πρὸ καταβολῆς κόσμου* vorbestimmt und vorersehen hat Eph. 1, 4 f. 1 Petr. 1, 1 f., dass der Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung, mittelst deren er sie von zeitlichem Vorgenuss zu ewigem Vollgenuss der Seligkeit führt, ein ewiges *προγνῶναι* und *προορίσαι* vorausgegangen ist Röm. 8, 28—30., dass alle Gnade, die sie erfahren, nur die *φανέρωσις* einer nach göttlichem Liebesvorsatz ihnen in Christo *πρὸ χρόνων αἰωνίων* geschenkten ist 2 Tim. 1, 9., dass alle welche hienieden gläubig werden zum ewigen Leben verordnet *τεταγμένοι* sind Act. 13, 48 (wo das *part. pass.* nach dem hellenistischen Sprachgebrach z. B. Jer. 18, 16. 2 K. 10,

27. LXX sich gar nicht anders verstehen lässt), und zwar seit ewig, denn nur diejenigen entgehen der Verdammniss, deren Namen *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* geschrieben sind im Lebensbuche des Lammes Apok. 13, 8. 17, 8. vgl. Jes. 4, 3. Was also dort von Jeremia in Bezug auf dessen Amt gesagt ist, das gilt von allen Gläubigen in Bezug auf ihren Gnadenstand. Und es gilt nicht blos von der christgläubigen Gemeinde im Ganzen, sondern von allen einzelnen ihrer Glieder. Diese alle waren mit ihrem künftigen zeitlichen Verhalten dem Wissen Gottes ewig gegenwärtig und der Gegenstand seiner Erwählung, seiner Vorherbestimmung, kurz seines besonderen Liebeswillens. Wir sagen: seines besonderen Liebeswillens, denn es giebt auch einen in der Schrift viel und ernstlich bezeugten allgemeinen Liebeswillen Gottes, vermöge dessen er die Seligkeit aller Menschen ohne Ausnahme will, und dieser nicht minder ewige allgemeine Liebeswille ist die Voraussetzung jenes besondern, die Besonderung des allgemeinen aber hat darin ihren Grund, dass die göttliche Anschauung nicht blos die Menschen als solche, sondern in ihrer ganzen künftigen ethischen Bestimmtheit vor sich hat.[1] Ebendeshalb hat die Erwählung eine Nichterwählung zur Kehrseite; die Gottlosen und Ungläubigen sind nicht allein nicht im Lebensbuche des Lammes eingeschrieben, die Schrift scheut sich auch nicht positiv zu sagen, dass sie zur Verdammniss bestimmt sind, *σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* Röm. 9, 22., nicht aber im Sinn einer rein willkürlichen *praedestinatio duplex*, sondern in dem Sinne, dass Gott die Menschen in dem ganzen künftigen Thatbestande ihrer Selbstentscheidung ewig vor sich hat und demgemäss, jenachdem er sie in Christo erfindet oder ausser Christo und wider Christum, in seine Liebe oder in seinen Zorn einschliesst, damit sie als Gefässe des Erbarmens oder des Zorns in dem Haushalte der künftigen Geschichte seiner Verherrlichung dienen — ein ewiges

[1]) Wenn Hofmann im Schriftbeweis 1, 36. 178 ff. (vgl. auch Mecklenburgisches Kirchenblatt 1845, 3 S. 209 ff.) sagt, dass der ewige Gotteswille nicht auf einzelne Menschen, oder auf die Menschen als Einzelne, sondern auf den Menschen oder die Menschheit gehe: so ist damit die Unterscheidung eines allgemeinen und besondern Gotteswillens in Abrede gestellt, aber, wie ich glaube, mit Unrecht.

προετοιμάζειν und καταρτίζειν, welches insofern absolut frei ist, als es aller zeitlichen Selbstbestimmung des Menschen vorausgeht, aber doch auch nicht absolut unbedingt, da es nicht den vorausgeschauten Menschen im Stande der Indifferenz, sondern im Stande seiner ganzen Selbstbestimmtheit zum Objecte hat. Denn der ewige allgemeine Liebeswille Gottes umfasst auch die Gottlosen und Ungläubigen, er umfasst ja die als sündige vorausgeschaute Menschheit als Menschheit. Gott der Vater liebt die Menschheit seit ewig in seinem Sohne oder, wie die Schrift fast überall sich ausdrückt, in Christo. Denn 4) mit Recht kann der ewige Sohn Gottes in seinem Verhältnisse zur künftigen Menschheit Jesus Christus heissen, weil die in der Zeit geschehene Thatsache der Menschwerdung für Gott eine ewig gegenwärtige ist. In diesem Sinne redet z. B. 2 Tim. 1, 9 von einer in Christo Jesu uns πρὸ χρόνων αἰωνίων verliehenen Gnade; in diesem Sinne sagt Jesus im Johannesevangelium so häufig von sich dem Gottmenschen, dass er vom Himmel herabgekommen sei, und nennt sich mit Bezug auf sein Fleisch und Blut ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Joh. 6, 41); in diesem Sinne heisst das neutest. Erlösungswerk die ἀποκάλυψις und φανέρωσις eines von Ewigkeit her vorhandenen, aber verborgenen und verschwiegenen Mysteriums Röm. 16, 25. Col. 1, 26; in diesem Sinne scheint das Lamm Apok. 13, 8 das als die Welt begann schon geschlachtete zu heissen. Es ist also ein ewiges Geschehniss, zustandegekommen durch das ineinandergreifende Walten des Vaters und des Sohnes, dass der Sohn sich zu der künftigen, aber der Gottheit ewig gegenwärtigen Menschheit in ein Verhältniss der Deckung (כִּפֵּר) ihrer Sünde gestellt hat, so dass sie, statt Gegenstand des Zornes des Vaters zu sein, der Gegenstand seiner Liebe ist, indem er sie nicht anders als in ihm, dem Geliebten, ansieht. Sowohl der Menschheit und den Menschen, als dem Menschen Jesu Christo kommt eine gewisse Präexistenz zu, welche, obwohl eine ideale, doch eine so wahrhaftige ist, dass die Schrift alles zeitliche Geschehen im Ganzen und Einzelnen auf jene ewigen Wurzeln zurückführt. So kommen wir auf den Satz zurück, von dem wir ausgingen, dass es wirklich nach der Schrift eine ewige Idealwelt giebt und zwar eine solche, zu deren Centrum sich der Sohn Gottes

kraft seiner gleichfalls idealen Menschwerdung gemacht hat. Der Fehler aller pantheistischen und doch biblisch sein wollenden Speculation besteht darin, dass sie diese ewige Idealwelt mit dem ewigen Sohne oder Logos identificirt hat. Aber es ist ein unendlicher Unterschied zwischen beiden. Der Sohn ist Gott von Gott, des Vaters mit dessen Wesen sich deckendes wesentliches Ebenbild; die Idealwelt aber ist ein zwar in der Ewigkeit wesender, aber doch nicht dem Wesen nach unendlicher Inbegriff göttlicher Gedankenbilder von endlichen Wesen und ihrer Geschichte. Darum nennt auch die Schrift diese Idealwelt nirgends *υἱός* oder *λόγος*, sondern חכמה *σοφία*. Denn die Schrift kennt die Weisheit nicht blos als eine Eigenschaft Gottes des Allein- und Allweisen Röm. 16, 27 u. ö., sondern auch als das in Gott objective ewige Spiegelbild des Weltplans, indem sie von jener eigenschaftlichen Weisheit diese grundrissliche (*sapientia sciagraphica*) unverkennbar unterscheidet. Wenn am Schlusse von Iob c. 28 gesagt wird, dass Gott, als er dem Regen sein Gesetz bestimmte und die Bahn dem Donnerstrahle, die Weisheit ansah und offenbarte, sie hinstellte und auch ausgründete und zum Menschen sprach: Sieh Furcht des Herrn, das ist Weisheit etc., so ist die Meinung die, dass Gott die für den Menschen jenseitige Weisheit bei der Weltschöpfung zum Vorwurf nahm, nach ihrem Muster die Welt bildete und dem Menschen Gottesfurcht zu dem Gesetze gab, welchem entsprechend er den ihm bestimmten Antheil an der Weisheit hat. Die dem Menschen erschwingliche Weisheit wird hier doch deutlich von der Weisheit unterschieden, die Gott allein bekannt ist und nach welcher er die Creaturen verwirklicht, jeder einen relativen Antheil daran ordnend. Ebenso Spr. 8, 22—31, wo die Erkenntniss dieser ewigen Weisheit schon weiter fortgeschritten ist. Sie ist hier personificirt und sagt von sich aus, dass Gott sie vor aller Creatur als Erstling seines Offenbarungsweges hervorgebracht und wie eine Königin uranfänglich gesalbt habe, dass sie, als er die Welt schuf, mitthätig dabei gewesen und wie von ewig, so seitdem Gottes Lust sei und vor ihm ihr wonnigliches Spiel treibe. Dass hier die Weisheit nicht irgendwie nur eigenschaftlich gemeint sei, sondern eine ewige innergöttliche Thatsache ausgesagt werde, erkannten die Alten wohl; nur irrten

sie darin, dass sie meistentheils die Geburt des Logos für diese Thatsache hielten. Es ist nicht die Person des Logos, die hier ihren Ursprung aus Gott aussagt, sondern die unpersönliche, aber doch für sich seiende Weisheit, welche das ewige Spiegelbild des Weltplans der Gottheit ist, ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, wie das B. der Weisheit schön und treffend sagt; denn die griechischen Apokryphen und überhaupt der Alexandrinismus haben diese von der Schrift dargereichte Erkenntniss weiter verfolgt, jedoch auch sie nicht ohne σοφία und λόγος zu vermischen, denn erst die Menschwerdung des Logos in Jesu Christo hat diese Geheimnisse gelichtet und solcher Irrung enthoben. Auf Grund solcher Aufschlüsse sagen wir 5) dass Mensch und Menschheit ein seit ewig gegenwärtiges Object göttlicher Anschauung sind im Spiegel der Weisheit. Das apostolische Wort besiegelt uns das, wenn es Eph. 3, 10 f. sagt, dass für die engelischen Gewalten des Himmels in der irdischen Ekklesia kundbar geworden ist ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Denn dass in dieser göttlichen Weisheit, welche der Ap. wegen des Reichthums ihres Inhaltes (vgl. Röm. 11, 33) πολυποίκιλος nennt, nicht allein die zeitliche Schöpfung, sondern auch die zeitliche Erlösung eine ewige ideale Objectivität vor Gott hat, brauchen wir nach dem oben Gesagten nicht weiter zu erweisen.

Wir haben nun gezeigt, in welchem schriftgemässen Sinne der Menschheit und allen Einzelnen derselben allerdings eine Präexistenz zukommt. Die ganze zeitliche Geschichte mit allen in sie eintretenden Wesen und ihrer Entwickelung von Anfang bis zu Ende, in welcher göttliche Fügung und creatürliche Freiheit so wundersam ineinandergreifen, steht von Ewigkeit her vor Gott und zwar in so concreter, obwohl idealer Objectivität, dass schon von Ewigkeit her der Sohn Gottes sich zum Centrum dieser Geschichte begeben hat. Er ist als der Christus das Centrum dieser objectiven ewigen Weisheit und sie heisst mit Recht die Mutter aller Dinge, denn sie trägt sie alle, ehe sie werden, auch jede Menschenseele in ihrem Schoosse. Sie steht tief unter dem Sohne, denn ohne den Sohn wäre der Vater gar nicht Gott, sie aber ist ein Gebilde freien göttlichen Liebeswollens, und der

Dreieinige wäre auch ohne sie was er ist. Indess obwohl nicht das wesensgleiche Ebenbild göttlichen Wesens, ist sie doch auch in ihrer Weise ein Abbild Gottes und der Mensch heisst sogar vor andern Creaturen das Ebenbild Gottes. Wir werden also, um das Wesen des Menschen zu verstehen, uns darüber klar werden müssen, inwiefern der Dreieinige in sich selbst das Urbild ist, welches in jener Weisheit und insbesondere im Menschen sich abbildet.

Das gottheitliche Urbild.

§. 3.

Um das Wesen der Welt der Idee, das Wesen der Welt der Wirklichkeit und insbesondere das Wesen der Menschenseele zu erkennen, muss man vor allem das Wesen Gottes erkennen, so weit es *γνωστὸν* ist d. i. so weit es sich einestheils in der Schrift, anderntheils in den Creaturen selbst zu erkennen gegeben; denn nicht blos die Schrift, auch schon die seit Grundlegung der Welt vorhandenen Werke Gottes offenbaren uns weit mehr als nur dies Eine dass ein Gott sei, man ersieht an ihnen, wie der Ap. Röm. 1, 20 sagt, mittelst forschenden Denkens (*νοεῖν*) Gottes unsichtbares Wesen oder, wie das noch bedeutsamere griechische Wort lautet, *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ*. Diese im Spiegel des Wortes Gottes und im Spiegel der Creaturen sich uns darbietende Erkenntniss Gottes ist nicht die Aufgabe der Psychologie, sie ist aber eine ihrer unerlässlichsten Grundlagen. Ehe wir daher von den ewigen Voraussetzungen der Wirklichkeit des Menschen zu den schöpferischen Anfängen dieser Wirklichkeit übergehen, haben wir uns die *ἀόρατα* Gottes zu vergegenwärtigen, wie sie auf Grund der Schrift dem Gesammtbewusstsein der Kirche und von da aus weiter sich vertiefender heiliger Forschung sich erschlossen haben, und da sagen wir denn 1) zu dem katholischen Dogma von der Trinität ein aufrichtiges, rückhaltloses, herzliches Ja und Amen. Die Gottheit ist Eine in drei Personen — ein dreifaches Selbstbewusstsein bei unzertrennlicher und gleich ewiger Einheit des Wesens. Gott ist der Dreieinige auch abgesehen von dem Gedanken der Schöpfung und abgesehen von dem Gedanken der Erlösung,

denn beide haben ihren Ursprung nicht in der Nothwendigkeit göttlichen Seins, sondern in der Freiheit göttlichen Lebens, Gott wäre auch ohne sie was er in wesensnothwendiger Weise ist. Auch meinen wir nicht, dass wenn es auch eine immanente Trinität giebt, die Schrift doch nur von einer ökonomischen rede. [1] Die Schrift lässt hinter dem Schöpfung und Erlösung befassenden Liebesrathe Gottes kein unbekanntes und unbenanntes *x*, sondern eben die Dreieinigkeit Gottes ist der allerjenseitigste immergleiche Hintergrund dieses Liebesrathes, den sie uns entschleiert. Gott ist der Dreieinige nicht allein abgesehen von diesem Liebesrathe, welcher dem Inhalte seines freien absoluten Lebens angehört, er ist es auch abgesehen von seiner wesensnothwendigen Selbstoffenbarung vor sich selbst, und abgesehen von seiner auf die zeitliche Geschichte abgesehenen freien Offenbarung seiner selbst. Was wir damit sagen wollen, wird bald klar werden; zunächst wollen wir damit jede der Dreieinigkeit Gottes angedichtete falsche Relativität verneinen. Denn auch das ist ein Irrthum, dass Gott sich sein selbst bewusst werde, indem er sich dreieinig entfalte. Wenn der Sohn ὁ λόγος ist, so ist der Vater ὁ λέγων und ist λέγειν möglich ohne bewusstes Denken? Und wenn der Logos ὁ υἱὸς ist, so ist der Vater ὁ γεννῶν und ist γεννᾶν möglich ohne bewusstes Wollen? Gott ist ja πνεῦμα und ebendeshalb der absoluteste Gegensatz jedes blinden naturnothwendigen Processes. Denken wir uns die Dreieinigkeit göttlichen Wesens hinweg, so ist auch das schon, was da unsrem Denken übrig bleibt, unendlicher bewusster Wille. Es ist nur eine Abstraction, aber berechtigt, um daran inne zu werden, dass Gott nicht erst am Schlusse des trinitarischen Processes unendlicher bewusster Wille ist, sondern schon inmitten des Processes. Das sich selbst erregende bewusste Wollen des Vaters findet seine Befriedigung, indem es sich in dem ebenbildlichen bewussten Wollen des Sohnes zusammenfasst, und indem dieses liebend zu jenem wie in den Schooss seines Ur-

[1]) Es ist das die Ansicht Hofmanns, welcher die vorweltliche Trinität göttlichen Wesens zwar keineswegs läugnet, aber doch behauptet, dass alles was die Schrift darüber offenbart ökonomische Beziehung habe d. i. das Verhältniss Gottes zur Schöpfung und Erlösung betreffe. In der Ausführung ähnlich ist die von Thomasius, Dogm. 1, 427—430., dargestellte Ansicht Urlsbergers.

sprungs sich zurückwendet und die Wechselwirksamkeit beider sich wie aushauchend ausbreitet, entsteht ein drittes bewusstes Wollen, welches gleichsam als Lebens- und Wirkungssphäre das Wesen der Gottheit abschliesst, das des h. Geistes. Oder, um mit Worten der Alten zu reden, *sicut dum Pater se ipsum in essentia sua contemplatur, verbum mentis exprimit et sic Filium generat: ita dum Pater et Filius se in unitate essentiae diligunt, affectus voluntatis, qui est utriusque amor, simul ab utroque exprimitur sicque Spiritus Sanctus producitur.* In diesen drei Thatsachen unaussprechlich reichen Inhalts besteht das ewige selige Liebesleben Gottes. Und es verhält sich nicht so dass der Vater den Sohn zeugen und der h. Geist von beiden ausgehen kann oder auch nicht, sondern ohne Sohn und Geist wäre der Vater nicht Gott und die Gottheit wäre ohne diesen dreifaltigen Bestand nicht das Licht und die Liebe und das Leben. Auch verhält es sich nicht so, dass der Vater irgendwann wäre ohne den Sohn und beide ohne den Geist, und auch nicht so, dass der Sohn irgendwann so aus dem Vater geboren wäre, dass er nicht mehr aus ihm geboren würde, und der Geist irgendwann von beiden ausgegangen wäre und nicht mehr ausginge, sondern es sind ewige Thatsachen, welche wenn man sich die Ewigkeit als einen anfangs- und endlosen Verlauf denkt, in immerwährendem Werden begriffen und doch auch in jedem Momente der Ewigkeit absolut vollendet sind. *Nec Deus pater ita generat,* sagen unsere Dogmatiker mit Worten Gregors von Nazianz, *ut nondum perfecte generarit, neque ita generavit Filium, ut generare desierit.* Und die *processio Spiritus S.* nennen sie in gleichem Sinne *aeterna et permanens.* Es ist ein Process ewigen Werdens ohne Erstarrung und doch auch ewiger Vollendung ohne Mangelhaftigkeit, und dieser trinitarische Process ist kein Selbstobjectivirungsprocess Gottes, denn Gott ausserhalb des trinitarischen Processes ist ein *non ens*, eben dieses Ineinander von Sein und Werden ist ja das Leben der Gottheit. Aber ist denn dieses in sich geschlossene und verborgene Leben Gottes, nach welchem er, der Dreieinige, *πνεῦμα* ist, nicht irgend wie sich vor sich selbst offenbar geworden oder mit andern deutlicheren Worten: giebt es in Gott vor aller Creatur nicht ein Analogon dessen, was wir im creatürlichen Bereiche *ψυχή* und *σῶμα*

nennen? Diese Frage ist von grösster psychologischer Bedeutung und obgleich uns weder ein kirchliches Dogma noch auch die bisherige Dogmatik die Antwort darauf giebt, die wir für die rechte halten, so glauben wir doch ohne in Conflict mit dem Gesammtbewusstsein der Kirche zu kommen 2) sagen zu dürfen, dass es ein Analogon von ψυχή und σῶμα in Gott allerdings giebt, nämlich eine ewige Herrlichkeit, welche Gott von Ewigkeit her aus sich selbst zum Himmel seiner Wohnung und zum Lichtleibe seines pneumatischen Wesens gestaltet hat — eine Herrlichkeit, welche noch nicht eine auf die Creatur abgesehene freie Selbstoffenbarung Gottes ist, sondern seine wesensnothwendige Offenbarung vor sich selbst und welche, ohne selbst persönlich zu sein, ihren Entstehungsgrund in den drei Personen der Gottheit hat, deren gemeinsame Abspiegelung sie ist, dadurch entstanden, dass die dreipersönliche Gottheit jene Potenz oder Möglichkeit der Selbstabbildung in vollendete lebendige Wirklichkeit auswirkt. Auf die Frage, wo denn Gott vor Schöpfung der Welt gewesen sei, hatten unsere Alten die treffende Antwort: Gott ist in dem Seinen gewesen, er ist gewesen in seinem Wesen. Und unsere Dogmatiker unterscheiden von dem geschaffenen *coelum angelorum* ein ungeschaffenes *coelum Dei*, von dem sie sagen: *coelum Dei majestaticum nullis limitibus circumscribi potest*, *estque nihil aliud quam aeterna et infinita Dei gloria et majestas*, *quam Deus in se habuit ab aeterno et in aeternum habiturus est.* [1] Mit Verweisung auf Stellen, wo שְׁמַיָּא οὐρανός als Gottesname vorkommt (Dan. 4, 23. Lc. 15, 18. vgl. Mt. 21, 25. Joh. 3, 13.), sagen sie: *hoc coelum est ipse Deus.* [2] Wir gehen weiter und sagen genauer: dieser Himmel ist Gottes des dreieinigen wesensnothwendige, innergöttliche und also ewige, unendliche, immaterielle Offenbarung vor sich selbst. Denn die Schrift kennt eine δόξα Gottes, die er πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος hatte Jud. Vers 25.; δόξα aber ist in der Schrift ein mit εἰκών (vgl. 1 Cor. 11, 7.) verwandter Begriff, insofern es die Erscheinung (von δοκεῖν im Sinne von φαίνεσθαι), also die Selbstdarstellung inwendiger Vollkommenheit

[1]) So Quenstedt in seinem *Systema Theologicum t.* 1. *c.* 624.

[2]) Derselbe ebend. *c.* 626.

ist, die so benannt wird. Näher bezeichnet heisst diese *δόξα* (כָּבוֹד) das Licht נְהוֹרָא, welches bei Gott wohnt Dan. 2, 22., oder Gott heisst der selige, allein unsterbliche König, welcher seit ewig dieses Licht bewohnt — *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται* 1 Tim. 6, 16.[1] Die Schrift besorgt sogar nicht, der übercreatürlichen Erhabenheit Gottes Abbruch zu thun, wenn sie diese ewige Lichtwohnung Gottes als seinen Lichtleib, seine Lichtgestalt תְּמוּנָה Num. 12, 8. Ps. 17, 15., *εἶδος* Joh. 5, 37 und *μορφή* nennt Phil. 2, 6. Sie lüpft uns das Geheimniss noch weiter, indem sie uns sagt, dass wie Gott seinem sich offenbarenden Wesen nach dreifältig ist in Personen, so diese seine wesentliche Offenbarung siebenfältig ist in Kräften. Denn der Anblick eines Regenbogens rings um den Geschauten ists, worin sich dem Propheten Ezechiel die Herrlichkeit Jehova's כְּבוֹד יְהוָה versichtbart Ez. 1, 28., und auch Apok. 4, 3 wölbt sich eine *ἶρις* von smaragdener Grundfarbe um den Thron des himmlischen Königs. Es sind ewige *realissima*, welche sich den Sehern so versichtbaren. Aber die Schrift sagt dasselbe auch ohne Bild. Der Thronende dort heisst 4, 8 *ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος*; es ist derselbe, von welchem 1, 4 gegrüsst wird, hier aber werden an der Stelle der *ἶρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου* die *ἑπτὰ πνεύματα* genannt, die vor seinem Throne sind, dieselben sieben Geister, welche 4, 5 als sieben brennende Fackeln vor dem Throne und 5, 6 als die sieben Augen des Lammes erscheinen. Diese sieben Geister sind allerdings in naher Beziehung zum h. Geiste zu denken, wie sich aus Jes. 11, 2 und Sach. 4, 1—4 vgl. 5 f. schliessen lässt, aber ebenso sicher beweist Apok. 4, 5. 5, 6. (*ἐνώπιον τοῦ θρόνου* und *ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν*), dass nicht der h. Geist selbst ohne weiteres so genannt wird; es sind

[1]) In Ps. 50, 1 heisst Gott mit Bezug auf seine Doxa מכלל־יפי, denn dass Zion, der Lichtpunkt, von wo aus sich der Sonnenaufgang der göttlichen Erscheinung entfaltet, „der Schönheit Vollendung" genannt werde, ist doch minder passend, als dass Gott selbst wegen der unvergleichlichen Pracht seiner Erscheinung so genannt wird. Man hat eher nach Ez. 28, 12, als nach Thren. 2, 15 zu erklären (wie überhaupt jeremianische Parallelen leicht irre führen). Der כבוד Elohims ist das Nonplusultra, das Urbild der Schönheit.

die sieben Mächte, welche anhebend vom Vater, dem *πατὴρ τῶν φώτων* Jac. 1, 17., mittelnd im Sohne, dem *ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ* Hebr. 1, 3., vollendet durch den h. Geist und deshalb ihm in besonderem Sinne eignend, in ihrem harmonisch ineinandergreifenden Leben und Wirken die ausgewirkte Herrlichkeit des dreieinigen Gottes bilden, in deren unbeschränktem Besitze der Sohn Gottes nun auch als erhöheter Menschensohn ist.

Gott ist also, in sich selbst abgesehen von der Creatur betrachtet, dreifältig in Personen, siebenfältig in seiner, des dreipersönlichen, Offenbarung. Betrachten wir ihn aber in Beziehung zur Creatur, welche nach Röm. 1, 20 *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ* spiegelt, so bedürfen wir nur eines Blicks auf Gen. 1—2, 3 im Lichte von Joh. 1, 1—4., um zu erkennen, dass es die Gottheit in der Totalität ihres Wesens ist, welche die Creatur in zeitliche Wirklichkeit schafft; denn der Vater thut es durch den Logos unter der vollendenden Mitwirksamkeit des h. Geistes in sieben Tagen, deren siebenter die wonnige Ruhe der Vollendung ist, in welche die sechs anderen eingehen. Aber die zeitlich verwirklichte Creatur ist eben nur die zeitliche Wirklichkeit der dem dreieinigen Selbstbewusstsein Gottes ewig gegenwärtigen, und von dieser gilt ebendasselbe, was von jener, dass es Gott in der Totalität seines Wesens ist, aus welchem und in welchem sie ihr ideales Dasein hat. Die Gedanken der zeitlich künftigen Creatur gehen aus vom Vater durch den Sohn und gehen von beiden aus durch den heiligen Geist und bilden sich ab in der siebenfältigen Doxa. Diese ist das receptive Princip, in welchem die Ideen der Creatur und ihrer Geschichte von Ewigkeit her gleichsam eingesäet und figürlich oder vorbildlich aufgegangen sind. Sie trägt den *πλοῦτος σοφίας καὶ γνώσεως*, welcher in der Schrift als חָכְמָה *σοφία* personificirt wird, in sich und mag insofern selbst die Weisheit heissen, obwohl sie, diese Doxa, zur Idealwelt sich verhält, wie etwa die Sternenwelt zu dem Firmamente, aus dem und an dem das Heer der Sterne hervorstrahlt.

Hier sind wir an dem Ziele angelangt, welches wir uns am Schlusse des vorigen Paragraphen steckten. Wir kennen nun das dreifach persönliche und das siebenfach dynamische, das persönlich

lebendige und unpersönlich lebendige Urbild des ewigen idealen Vorbilds, in welches auch die gottesbildliche Menschenseele und Menschheit inbegriffen ist. Wir kennen nun, nach Maassgabe unserer Erkenntniss, die ewigen Voraussetzungen der psychologischen Thatsachen, und wenn uns jemand von einer ewigen Materie in falsch philosophischem Sinne fabelt, so wissen wir ihm nun, wie Tertullian dem Hermogenes (c. XVIII), zu antworten: *Habuit Deus materiam longe digniorem et idoniorem, non apud philosophos aestimandam, sed apud prophetas intellegendam.*

II.

DIE SCHOEPFUNG.

Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

Der Mensch als Ziel des Sechstagewerks.

§. 1.

Dass Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen und am siebenten vollendet hat, ist nicht blos eine menschenförmige Einrahmung der biblischen Schöpfungsgeschichte, sondern im Sinne der Thora, welche das Sabbatgebot und also die siebentägige Woche darauf zurückführt, eine Thatsache.[1] Wie tief diese Siebenzahl der Tage im Wesen Gottes begründet ist, haben wir gesehen, und wie auffällig sich dieses Schöpfungsschema in den Verhältnissen der Creatur und ihrer Geschichte spiegelt, kann aufmerksamer Beobachtung gar nicht entgehen. Es ist kein Zufall, dass in dem sogen. dyadischen oder binären Zahlensystem die Sieben aus drei nebeneinander stehenden Einszeichen besteht (111=7) und dass das siebente Glied jeder quadratisch fortschreitenden Zahlenreihe immer Quadrat und Cubus zugleich ist, z. B. 1. 2. 4. 8. 16. 32. 64[2] — die Sieben ist die Zahl der in sich geschlossenen Erschliessung der Dreiheit, die Zahl der vollkommenen in sich gegründeten Entfaltung des Möglichen, die Zahl des zur Ruhe der Vollendung gekommenen Werdens.

1) So auch Hofmann, Schriftbeweis 1, 245., doch hat dieser Satz bei uns, da wir den biblischen Schöpfungsbericht nicht aus überlieferter Anschauung des Erstgeschaffenen, sondern aus überlieferter positiver Offenbarung ableiten, eine weitergreifende Bedeutung.

2) Schon Philo bemerkt dies *Opp.* 1, 26; ausserdem aber heben er und die Kirchenväter mit besonderer Vorliebe dies hervor, dass in der Grundzahlenreihe (1—10) allein die Sieben die beiden Eigenschaften: weder durch Multiplication entstanden zu sein noch durch Multiplication eine andere innerhalb der Reihe gelegene Zahl hervorzubringen in sich vereinigt. Sie heisst deshalb *ἀειπάρθενος*.

Aber nicht allein die Siebenzahl der Schöpfungstage, auch die Aufeinanderfolge der Schöpfungswerke ist bedeutsam. Es ist von nachdenklicher Wichtigkeit, dass an dem vierten Tage, welcher die Grenzscheide der beiden Ternare bildet, das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne aufblitzt und dass von da an, gewiss nicht ausser Zusammenhange damit (mag man die Influenz der Gestirne so weit oder so eng fassen als man wolle) die Schöpfungen der lebendigen Wesen beginnen. Was uns aber hier zunächst angeht, ist dies dass die Schöpfung des Menschen die sechs Werktage abschliesst und unmittelbar vor Beginn des Sabbats erfolgt. Auf die sechs Werktage gesehen, steht der Mensch am Ende aller Creatur als ihr Abschluss und, auf den Sabbat gesehen, steht er an der Spitze aller Creatur als ihr Anführer auf dem Wege zu Gottes Ruhe d. i. zu ihrer Bestimmung.

Dass die Schöpfung der Erdwelt im Menschen ihr Ziel erreicht hat, bestätigt auch die Paläontologie. Wer hätte sichs vor 100 Jahren träumen lassen, dass aus dem aufgewühlten Erdinnern die grossartigsten Beweise für die Geschichtlichkeit des die h. Schrift beginnenden Schöpfungsberichts zu Tage gebracht werden würden? Denn die urweltlichen Pflanzenreste beginnen schon mit der Uebergangs- und Steinkohlenperiode und die Klassen der Wirbelthiere erscheinen erst weiterhin in einer dem Grade ihrer Vollkommenheit entsprechenden Folge, zuerst Fische, dann Amphibien, Vögel und zuletzt Säugethiere, wobei noch zu bemerken, dass die einzelnen Typen, je vollkommener sie sind, desto später und desto beschränkter auftreten. Menschenreste aber finden sich nirgends in fossilem versteinertem Zustande, nur calcinirt und also der geschichtlichen Zeit angehörig. Seit Georg Cuvier in dem Fossil, welches Scheuchzer *homo diluvii testis* nannte, einen grossen Salamander erkannt hat, ist die Thatsache, dass Menschenreste sich unter den Fossilien nicht finden, durch immer neue Enttäuschungen befestigt worden. In jenen Schöpfungsperioden also, in welchen Geschlechter von Pflanzen und Thieren entstanden und untergingen, vom Urgebirge an bis zum geologischen Diluvium herab, welchem noch die Mammuthe, Höhlenhyänen und Höhlenbäre angehören, war der Mensch noch nicht geschaffen. Dieses die Schriftaussage bestätigende paläontologische

Ergebniss ist keine unserem wissenschaftlichen Zwecke fremdartige, sondern eine psychologisch höchst wichtige Sache. Man kann den Menschen psychologisch nicht würdigen, ohne um die ihm von Gott dem Schöpfer angewiesene Weltstellung zu wissen. Er ist das Schlussglied der in planmässigem Stufengang vom Gröberen und Unvollkommneren zum Edleren und Vollkommneren sich fortbewegenden Schöpfung. Nicht als ob der Mensch die höchste edelste Frucht einer sich selbst überlassenen unbewussten Naturentwickelung wäre. Bei solcher pantheistischen und im Grunde atheistischen Anschauung kommt man zu solchem Unsinn, wie dem neuerdings von Bayrhoffer u. A. ausgekramten, dass der Affe die noch im Thier stecken gebliebene Menschenreflexion sei und dass es nur noch Eines Ruckes der bildenden Natur bedurft habe, um vom Affen zum Menschen zu gelangen. Um es zum Aberglauben an eine solche schöpferische *natura naturans* zu bringen, muss man sich unmenschliche Gewalt anthun, und der Mensch, welcher in dem Affen seinen nur um etwas zurückgebliebenen Bruder begrüsst, muss sich selbst erst recht gründlich verthiert haben, um nicht vielmehr vor diesem Conterfei der eignen Verthierung zu erschrecken. Nein, zwischen den einzelnen Schöpfungsstufen liegen keine Ur-Eier oder dergleichen Geschmeiss einer *generatio aequivoca*, sondern die Samen göttlicher Schöpfungsworte, aus denen in zeitliche Wirklichkeit hervorwächst, was von Ewigkeit her in der göttlichen Weisheit seine grundrisslich vorgebildete Stufenfolge hatte. Aber diese Stufenfolge bildet kein undurchbrochenes Continuum, sondern nachdem das Naturleben in der ersten Hälfte des sechsten Tages bis zu dem Gipfel des Reichthums und der Verinnerung emporgeführt ist, über den es nicht hinaus kann, tritt der Mensch, zu dem die Schöpfung von Anfang an aufstrebt, ins Dasein, indem sein himmlisches Bild sich verwirklicht, welches keine Potenzirung des Affen, sondern das Abbild der Gottheit ist. Auf die Seele des Menschen gesehen, ist zwischen ihm und dem Schimpanse oder dem Orang-Utang, den höchststehenden unter den Affen, ein graduell gar nicht messbarer unendlicher Abstand des Ursprungs und des Wesens. Aber andererseits ist es auch wahr, dass der Mensch ein Mikrokosmus ist nicht blos insofern er als geistleibliches

Mischwesen nach Gregor von Nyssa ὥσπερ τινὰ μικτὸν κόσμον συγγενῆ τῶν δύο κόσμων darstellt, sondern auch inwiefern alles, was in den niedern Naturstufen eine vor der andern auszeichnet, im Menschen concentrirt ward. Denn im Menschen ist das vegetative Leben dem animalischen und das animalische dem geistigen eingeordnet und sein Leib vereinigt wirklich in sich alle Grundgestalten der Elemente: Feuer, Luft, Wasser und Erde (Erden und Metalle), der Leib des gegenwärtigen Menschen freilich, wie wir sehen werden, in anderer Weise, als der Leib des erstgeschaffenen.

Wir sagten 2) dass der Mensch, auf den göttlichen Sabbat gesehen, an die Spitze aller Creatur gestellt ist, wie, auf das göttliche Sechstagewerk gesehen, an ihr Ende. Diese Seite der Stellung des Menschen im Schöpfungsganzen beleuchtend gehen wir von einer schon berührten empirischen Thatsache aus, welche zu beachten wir gar nicht umhin können und welche, in das Licht der h. Schrift gestellt, uns auf wichtige Aufschlüsse führt oder wenigstens wichtige hier einschlagende Fragen anregt. Es ist die Thatsache, dass, ehe der Mensch ins Dasein trat, ganze Pflanzen- und Thiergeschlechter, die wir jetzt in die Gebirgsschichten eingebettet finden, entstanden und wieder untergegangen sind, untergegangen grösstentheils durch Erdumwälzungen, die sie unentrinnbar überraschten, grossentheils durch gegenseitige Selbstaufreibung und theilweise auch durch schmerzhafte tödtliche Krankheit. Die Gegner der Offenbarung verfehlen nicht uns diese Thatsache triumphirend unter die Augen zu rücken, indem sie (um ihren Einwand gleich kurz und gut zu formuliren) uns entgegenhalten, dass die δουλεία τῆς φθορᾶς, welcher die Creatur infolge des menschlichen Sündenfalls unterworfen ward (laut Röm. 8. 20 f.), schon vor dem menschlichen Sündenfall und überhaupt ehe Menschen existirten vorhanden gewesen ist. Was sollen wir ihnen antworten? Sollen wir den Thatbestand läugnen? Er ist unläugbar. Die Sache verhält sich wirklich so wie sie sagen, aber ohne Berechtigung ihrerseits, zu triumphiren. Denn was das paulinische Zeugniss als Commentar zu Gen. 3, 17—19 von der unfreiwilligen Verderbensknechtschaft der Creatur sagt, gilt eben nur der gegenwärtigen Weltgestalt und ihrer im Men-

schen centralisirten Geschichte, und daneben giebt uns die Schrift manche Andeutungen, welchen nach es uns nicht in Verlegenheit setzen kann, wenn sich uns die Thatsache einer schon früher vorhanden gewesenen und der Menschenschöpfung vorausgegangenen solchen Verderbensknechtschaft aufdringt. Wenn der Mensch in das Paradies versetzt wird mit dem Zwecke es zu bebauen und zu bewahren Gen. 2, 15. und wenn der geheime Sinn dieses *ut custodiret* sich alsbald dadurch aufhellt, dass ein Thier mittelst eines Zauberwunders inmitten des Paradieses zum sprechenden Werkzeuge eines bösen Geistes wird, der es auf Fällung des zur Paradieseswacht berufenen Menschen abgesehen hat, so sind das auch abgesehen von dem Erkenntnissbaum mit seinen Todesfrüchten Fingerzeige rückwärts, welche uns zu erkennen geben, dass es eine Verderbensmacht giebt, welcher der Mensch, sie zu überwinden, entgegengestellt wurde und welche somit älter ist, als das durch die Niederlage der Menschen in die letzte Schöpfung eingedrungene Verderben. Diese Verderbensmacht ist keine menschliche und doch eine selbstbewusste, also eine engelische, was die Schrift durchweg in fortschreitender Enthüllung uns bestätigt. Ueber die Schöpfung der Engel aber sagt der biblische Schöpfungsbericht nichts. Da es aber an sich wahrscheinlich ist, dass die Engel vor Erschaffung der körperlichen Welt geschaffen seien, so werden wir dies aus Iob 38, 4—7 als Schriftvorstellung schliessen dürfen; denn dort wird gesagt, dass ehe Iob und ehe überhaupt der Mensch da war, schon Sterne und Engel d. i. die himmlischen Heere da waren und mit Frohlocken und Jauchzen die Erde entstehen sahen. Die Schöpfung der Engel ist also in der summarischen Aussage Gen. 1, 1 inbegriffen (vgl. 2, 1 und dazu Neh. 9, 6) und der nähere Bericht nimmt 1, 2 seinen Ausgangspunkt in einer Zeit, in welcher die Engel bereits geschaffen waren. Wir sprechen damit nichts Neues aus; schon unter den Kirchenvätern wird von Gregor von Nyssa, Basilios, Gregor von Nazianz u. A. gelehrt und von Jo. Philoponos (in seinen 7 Bb. von der Weltschöpfung) gegen Theodor von Mopsueste eifrig vertheidigt, dass Gott *τὸν ὑλικὸν κόσμον* schuf, nachdem er *τὸν ἁπλοῦν καὶ νοερώτατον τῶν ἀοράτων δυνάμεων κόσμον* vollendet hatte. Ist dies richtig, so liegt es nahe, auch den Abfall der Engel,

Lucifer voran (wie wir den Satan als früheren Lichtengelfürsten mit der Kirche zu nennen in Vergleichung von Lc. 10, 18 mit Jes. 14, 12 kein Bedenken tragen), jenseit Gen. 1, 2 zu setzen. Die Aussage 1 Joh. 3, 8. ἀπ᾿ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει steckt uns in Zurückdatirung dieses Abfalls wenigstens keine Grenze, und unseren alten Dogmatikern, wenn sie sagen, dass die Engel jedenfalls *intra hexaëmeron* gefallen seien, kommt es nur darauf an, dass es nicht jenseit des בראשית geschehen sei, denn ראשית ist hier ohne Widerrede der Uranfang ausnahmslos aller Creatur. Der specielle Bericht aber beginnt V. 2 schon mit einem Zustande der werden sollenden Erde, welcher jenem Uranfange gefolgt ist. Es ist der Zustand des תהו ובהו. Wie wir diesen Zustand zu fassen haben, ergiebt sich uns mittelst eines Rückschlusses daraus dass der Satan ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου heisst Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. vgl. Eph. 2, 2 und dass Jud. V. 6 Abfall der Engel als Verwahrlosung des ihnen zugewiesenen Herrschaftsbereiches (μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν) bezeichnet wird. Dies erwägend und mit der unläugbaren Thatsache zusammenhaltend, dass schon vor dem Abfall des Menschen qualvolles Verenden, gegenseitiges Morden und dergleichen ausser Zusammenhange mit der Sünde undenkbare Erscheinungen in der Creatur der Urwelt vorhanden gewesen sind, folgern wir, dass die Gen. 1, 2 ff. beschriebene Schöpfung den Engelabfall voraussetzt; dass die Welt, welche hier aus dem תהו ובהו heraus geschaffen wird, in Zusammenhange steht mit der dem später sogen. Satan und seinen Engeln als ἀρχή oder οἰκητήριον verliehen gewesenen; dass diese Welt, indem der hohe Engelsfürst in der Wahrheit nicht bestand (Joh. 8, 44) d. h. sich zum falschen Centrum machte, sich als Gott derselben selbstisch wider Gott empörte, in Zornbrand gerieth und dass das תהו ובהו die *rudis indigestaque moles* ist, in welche Gott jene geistliche, aber widergöttlich entzündete Welt indem er sie materialisirte zusammenzog, um sie zum Substrat einer Neuschöpfung zu machen, welche damit begann dass er das Chaos der in Feuersgewalt gerathenen ursprünglichen Welt ganz und gar unter Wasser setzte. [1] Diese Coagulirung hob das in ihr

[1]) Indem Lucifer — sagt der Verf. der *Quaestiones ex Vetere et Novo Testamento* (*Opp. Augustini ed. Bened. t. III. Append. p.* 35) — viele geistliche Gewal-

wirksam gewordene Princip des Zorns nicht auf, zog ihm aber Scheidewand und Schranke, und indem nun die göttliche Liebe mit den bildenden Mächten des Wassers und des Lichtes an diesem Chaos ihre Arbeit begann und es allmälig zu dem Stande des Guten טוֹב emporhob, erstand nicht ohne fortgehendes Eingreifen dämonischer Gewalten, aber auch unter fortgehender Ueberwindung derselben eine Welt, aus Zorn und Liebe gemischt, so aber dass die Liebe die Herrschaft hatte und der Satan aus ihrem Bereiche gebannt und auf das durch diese Herrschaft beschränkte Princip des Zorns (σκότος Eph. 6, 12) beschränkt war. Alles was in der Urwelt demjenigen gleicht, was in der Mitwelt nach dem Zeugnisse der Schrift die Folge der von satanischer Verführung ausgegangenen Sünde ist, das war die Aeusserung des im Ueberwundenwerden begriffenen Princips des Zorns. Als dann diese Ueberwindung so weit fortgeschritten war, dass die Liebe und ihr Segen herrschte, da galt es, statt des gefallenen und entsetzten und gebannten ἄρχων τοῦ κόσμου einen andern einzusetzen, und da bewegte sich die Gottheit ewigem Rathschlusse gemäss in der Tiefe ihres Wesens zur Schöpfung des Menschen, und der biblische Schöpfungsbericht schwingt sich wie triumphirend empor und feiert in drei Parallelgliedern, also wie im Tripudium, die Schöpfung des Menschen, indem er sagt: Da schuf Elohim den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Elohims schuf er ihn, Männlein und Weiblein schuf er sie." [1]

ten unter sich sah, die er im Paradiese Gottes an Kenntniss des himmlischen Geheimnisses übertraf, so wollte er, aufgeblasen von Hoffahrt, ein Gott heissen; daher kommt es dass Gott, um seinen Stolz nicht gewaltsam, sondern überzeugend zu nichte zu machen, die Materie, diesen chaotischen Stoff der daraus hervorzubildenden Welt, ins Dasein gesetzt hat (*hinc est unde Deus, ut ejus praesumtionem non potestate, sed ratione destrueret, materiam condidit, quae esset rerum confusio, ex qua faceret mundum*).

[1]) Ich hatte diesen Paragraphen eben niedergeschrieben, als mir R. Rocholl mit Bezug auf meine bisherige Bestreitung der Restitutionshypothese im Juni v. J. folgende Fragen zur Beantwortung vorlegte: „1) woher sollen wir uns die wilde Logelassenheit des Bösen, woher die Animosität und *invidiam* des Satanischen erklären, wenn nicht eben durch die verlorene *Hierarchia?* 2) woher kommt eine vollgenügende Erklärung des ἄρχων τοῦ κόσμου (κοσμοκράτορες) und des Auftretens Satans in der Versuchungsgeschichte, wie im

Die Gottesbildlichkeit des Menschen.

§. 2.

Nirgends sagt die Schrift von einer der uns umgebenden sichtbaren Creaturen, dass sie nach Gottes Bilde geschaffen sei. Sie sind Werke göttlicher Weisheit und also verwirklichte Gottesgedanken Spr. 3, 19 f. Ps. 92, 6., sie sind für vernünftige wurzelhafte Betrachtung Embleme göttlicher *ἀόρατα* und Thatbeweise der ewigen Macht und Gottheit ihres Urhebers Röm. 1, 20., und besonders der Sternenhimmel und am Sternenhimmel die Sonne bekundet und verkündigt, wie Ps. 8 und 19 singen, Gottes Herrlichkeit in lauter und überall hin vernehmbarer Predigt. Aber obschon Gott in der Schrift der Sonne und sein geistliches Wirken dem Leuchten der Sonne verglichen wird (Ps. 84, 12. Mi. 3, 6. Mal. 3, 20), so lesen wir doch nirgends, dass Gott die Sonne nach seinem Bilde geschaffen. Die Schrift sagt das nur vom Menschen und indirekt von den Engeln. Denn die Engel heissen in der Schrift בְּנֵי הָאֱלֹהִים Gottessöhne Gen. 6, 2. Ps. 29, 1. 89, 7. Iob c. 1. 2. 38, 7., einem Sohne aber ist es wesentlich, das Abbild seines Erzeugers zu sein. Wie wäre es auch begreiflich, wenn den Engeln die Gottesbildlichkeit nicht gemeinsam wäre mit den Menschen, dass Gott, ehe er Mensch wurde, im A. T. sich in Engelserscheinung geoffenbart hat? Die Engel waren aber bereits geschaffen, wie wir in §. 1. gesehen haben, als Gott sich zur Schöpfung des Menschen entschloss. Es ist also möglich und, wie ich in meinem Comm. zur Genesis gezeigt habe, in Beihalt anderer in der Schrift berichteter Vorgänge z. B. Jes. c. 6., so wie der ausserisraelitischen Schöpfungssage mehr als wahrscheinlich, dass Gott, indem er sagt נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, sich in dieser pluralen Rede mit den Engeln zusammenfasst, wie auch schon Philo, gewiss überlieferungsgemäss, erklärt: *διαλέγεται ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν.* Der Mensch soll also

N. T. überhaupt, wenn nicht eben durch diese Hypothese?“ Die obige Beantwortung, durch welche ich diesen treffenden Fragen zuvorgekommen bin, wird so weit es hier statthaft ist zeigen, wohin seit Ausg. 2 meiner Genesis weiteres Forschen mich geführt hat.

nach dem Bilde Gottes und derer, welche Gottes Bild schöpfungsweise bereits an sich tragen, geschaffen werden. Es ist das eine Sache von höchster psychologischer Bedeutung. Denn 1) ist der Mensch nach Gottes und der Engel Bilde geschaffen, so folgt daraus, dass die Gottesbildlichkeit des Menschen sich nicht auf seine sinnfällige Aeusserlichkeit, sondern auf sein unsichtbares Wesen bezieht. Dieser Schluss ist neuerdings freilich von Manchen auf den Kopf gestellt worden. Weil der gottesbildliche Mensch eine leibliche Gestalt hat, ist man so überkühn gewesen, daraus zurückzuschliessen, dass auch Gott eine menschenähnliche leibliche Gestalt habe, die sich prototypisch zur menschlichen verhalte. So lehrte bekanntlich schon im 4. Jahrh. die Secte der Audianer oder Anthropomorphiten. Im Anfange des 5. Jahrh. vertrat diese Lehre ein Theil der ägyptischen Mönche, an ihrer Spitze die vier sogen. langen Brüder, in leidenschaftlichem Gegensatz gegen die Origenisten. Die Kirche verwarf diese Vermenschlichung Gottes. Wir haben §. 3 des vorigen Abschnitts gesehen, dass was die Schrift Gestalt Gottes nennt etwas ganz Anderes ist als eine Menschengestalt. Tertullian meint es im Grunde wie wir, wenn er von einer Leiblichkeit Gottes redet, denn wenn er z. B. *adv. Prax. c. VII* überzeugungsgewiss ausruft: *quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est*, so fügt er ganz richtig begründend hinzu: *spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.* Man kann von einer Leiblichkeit Gottes reden, aber da sich mit diesem Begriffe so leicht das Merkmal der Materialität, wenn auch der verklärten, und der Menschengestalt verbindet, so ist diese Benennung der göttlichen Doxa sehr missverständlich.[1] Allerdings redet die Schrift anthropomorphisch von Gott, aber ohne deshalb Gott menschliche Gestalt zuzuschreiben; sie redet ja auch von Augen und Flügeln der Sonne, von Schooss und Wimpern der Morgenröthe. Und wenn Gott sich in Visionen menschlich versichtbart, so geschieht das, wie z. B. auch Johannes im Ev. 12, 41 es fasst, in Absehn auf die künftige Menschwerdung des Sohnes. Der falsche Rückschluss aus Gen. 1, 26 erweist

[1]) Deshalb vermeide ich absichtlich diesen von J. Hamberger u. A. zum Schiboleth gemachten Ausdruck.

sich aber auch daran als falsch, dass folgerichtig auch die Engel menschlich gestaltet sein müssten. Die biblischen Engelerscheinungen haben auch hierin Viele beirrt, obwohl z. B. aus Gen. c. 18 so wenig zu schliessen ist, dass die Engel menschlich gestaltet seien, als z. B. aus Mt. 28, 3 dass sie alle schneeweisse Kleider tragen.[1] Die Engel haben keine menschlichen Leiber, aber sie können sich aus der Wundermacht ihres Willens heraus versichtbaren und gestalten, wie sie wollen, je nach dem Zwecke ihrer Botschaft und der Subjectivität des Wahrnehmenden. Das Wahre an der jetzt wieder sehr verbreiteten Ansicht der meisten Kirchenväter, dass die Engel nicht schlechthin unkörperlich seien, ist dies, dass ihr geistiges Wesen kein in sich verborgenes, sondern ähnlich dem göttlichen ein erschlossenes, offenbares, ausgestaltetes ist; sie haben eine *δόξα* aus sich und an sich, welche man ihr *σῶμα* nennen kann, obgleich die *σώματα ἐπουράνια* 1 Cor. 15, 40 nicht, wie Mey. de W. u. A. auslegen, von Leibern der Engel in diesem Sinne gemeint sind.[2] Aber Leiber, so gestaltet, so beschaffen, so angebildet, wie der des Menschen, haben sie nicht. Sie können in so gestalteten Leibern erscheinen, aber diese eignen ihnen nicht wesentlich und ursprünglich. Nimmt man das Letztere an, so bringt man sich die ganze Schöpfung in Confusion, denn nichts ist wahrer und schriftgemässer als dass, um mit Bonaventura zu reden, die Weltcreatur dreifach ist: *scilicet corporalis tantum, ut elementa; spiritualis tantum, ut angelus; composita ex his, ut homo.*[3] Ist aber das Wesen Gottes und der Engel mit

1) *Περίθες οὖν αὐτοῖς εἰ βούλει καὶ ἐσθῆτα λευκήν*, sagt Jo. Philoponos (*de mundi creat. I*, 9), indem er Basilios' Ansicht, dass die Engel schlechthin unkörperlich seien und zwar eine *περιγραφὴ* (*circumscriptio*) *κατὰ δύναμιν*, aber nicht *κατὰ τόπον* oder *κατὰ μέγεθος* haben, gegen Theodor von Mopsueste vertheidigt.

2) Die himmlischen Körper sind dort Mond, Sonne und Sterne, s. Hofmann, Schriftbeweis 1, 353 vgl. Hahn, Theologie des N. T. 1, 265 f., welcher übrigens meint, die Schrift gehe wirklich von der Voraussetzung aus, „die Engel seien mit Leibern bekleidet." Aber es ist nur eine zur Schrift mitgebrachte Wahnvorstellung.

3) Oder dass, wie Gregor der Grosse (*dial. IV*, 3) nicht minder richtig sagt, Gott drei Arten von Geistern geschaffen hat: *unum qui carne non tegitur, alium qui carne tegitur, sed non cum carne moritur, tertium qui carne tegitur et cum carne moritur.*

Einschluss ihrer Doxa ein rein geistiges, so bezieht sich, wie wir nach Erweis der Prämissen nun wiederholen, die Gottesbildlichkeit des Menschen nicht auf seinen Leib, sondern auf seinen Geist und seine Seele, und auf den Leib nur insofern als er darauf hin, das Organ dieses gottesbildlichen Geistes- und Seelenlebens zu sein, ihm adäquat gestaltet ist. Wir begreifen nun auch 2) aus welchem Grunde und in welchem Sinne der Mensch gerade אָדָם heisst. Man hat sich neuerdings verwundert darüber geäussert, dass, sofern אָדָם den Erdgebildeten bedeutet, die hebräische Sprache keinen Namen des Menschen besitzt welcher die charakteristische Würde seines Wesens ausdrückt. Denn die indogermanische Benennung Mensch, sanscr. *manu*, *mânus'a* von *man* denken bezeichnet ihn nach seiner geistigen Seite und das griechische ἄνθρωπος = ὁ ἄνω ἀθρῶν der Emporschauende wenigstens nach seiner über das Thier erhabenen Aeusserlichkeit, אָדָם aber, wenn s. v. a. *homo* von *humus* oder doch verwandt mit χαμα in χάμαζε, χαμαί, nur nach der irdischen Seite seines Ursprungs und Bestandes. Ein jüdischer Gelehrter (Einhorn) und ein christlicher (Richers) sind deshalb unabhängig von einander auf die Vermuthung verfallen, dass אָדָם von דָּם Ez. 19, 10 = דְּמוּת abzuleiten sein und also den Menschen als Gottesbildlichen bezeichnen möchte. Es ist das aber ein sprachlich und sachlich ebenso unhaltbarer Einfall, als wenn der Erstgenannte den Namen der Erde אֶרֶץ zu Gunsten des Copernicus von רוּץ laufen ableitet. Der Mensch hat seinen Namen אָדָם nirgends anders her als von der Erde אֲדָמָה, weil nicht dies die ihm charakteristische Würde ist, dass Gott ihn nach seinem Bilde geschaffen, sondern dies dass Gott ihn, den von der Erde Genommenen, nach seinem Bilde geschaffen hat. Die Gottesbildlichkeit hat der Mensch mit den Engeln gemein, aber dass er bei seiner Gottesbildlichkeit אָדָם ist, das ists was ihn zur Einheit zweier Welten, der Geistwelt und der Körperwelt, zum Centrum und zur Copula alles Geschaffenen, zum Schlussgliede des Schöpfungswerkes und zum Bewegungsprincip der Weltgeschichte macht. Gerade darin, dass der Mensch, wie Ps. 8 nach LXX (abgesehen von der Anwendung auf Jesum im Hebräerbrief) βραχύ τι παρ' ἀγγέλους geringer gemacht ist, indem er seine Gottesbildlichkeit in irdenem Gefässe trägt —

gerade darin besteht seine über die Engel erhabene Weltstellung. Eine dritte Folgerung, die sich daraus ergiebt, dass der Mensch nach Gottes und seiner Engel Bilde gemacht ist, betrifft das zeitliche und ewige Wechselverhältniss der Engel und Menschen zu einander. Denn 3) vermöge ihrer gemeinsamen Gottesbildlichkeit üben Engel und Menschen eine Anziehungskraft auf einander aus, infolge deren seit Anfang der Menschengeschichte ein naher und reger Verkehr zwischen beiden bestanden hat, grossentheils den für das Ueberirdische dumpf und stumpf gewordenen Menschen selber unbewusst, und da auch gefallene Engel dieses schöpferisch gesetzte Wechselverhältniss missbrauchten, oft zu der Menschen Verderben. Ferner: weil die Gottesbildlichkeit des Menschen mittelbarer Weise Engelsbildlichkeit und sein dem Falle vorausgegangener Zustand, wie Ez. 28, 13—15 nicht lehrt, aber voraussetzt, ein engelsähnlicher war, bezeichnet und beschreibt die h. Schrift den jenseitigen Zustand der seligen Menschen als einen Zustand der Engelgleichheit. Sie sind *ἰσάγγελοι* und, wie die Engel, *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* und zwar nicht weil entleiblicht, sondern gerade als *υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως* Lc. 20, 36. Denn das ist ja dem Menschen im Unterschiede von den Engeln eigenthümlich, als irdisches körperliches Wesen אָדָם Gottes Bild in sich und an sich zu tragen, und darin wird die jenseitige Wiederbringung und Vollendung des paradiesischen Uranfangs bestehen, dass auch die Leiblichkeit des Menschen dasjenige vollkommen geworden sein wird wozu Gott sie von Anfang an, als er sie mit dem Geiste zusammengab, bestimmt hatte. Der Leib des Menschen war bestimmt, in das Bild Gottes verklärt und so, um mit Gregor von Nyssa zu reden, *καθάπερ τινα εἰκόνα εἰκόνος* zu werden. Er war nicht von Anfang her gottesbildlich, aber durch die Auferstehung gewinnt auch er *τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου* 1 Cor. 15, 49., indem er in das Bild des Gottmenschen verklärt wird.

Ist sonach die Gottesbildlichkeit etwas Menschen und Engeln Gemeinsames, so liegt es nahe genug und ist auch im Allgemeinen nicht unrichtig, mit den Lehrern der ältesten Kirche das geistige und als solches selbstbewusste und freie Wesen des Menschen (*τὸ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον*) für das Bild Gottes zu

halten, nicht (wie nur wenige unter den Vätern) die leibliche Gestaltung und nicht die Herrschaft über das Irdische, welche nur ein Ausfluss der Gottesbildlichkeit, nicht diese selbst ist. Aber die rechte Erkenntniss dessen worin das Bild Gottes besteht ist das noch lange nicht. Das Bild Gottes in diesem Sinne ist ja unverlierbar, Schriftaussagen aber wie Eph. 4, 24. Col. 3, 10 setzen voraus, dass wir das Bild Gottes verloren. Unser kirchliches Bekenntniss hält sich in dem, was es vom Bilde Gottes sagt, an solche klare apostolische Worte. Und auch unsere Dogmatiker wollen grösstentheils vom Bilde Gottes nur als einem durch den Sündenfall schlechthin verlorenen wissen. Gerhard in den *locis* und Calov in der *synopsis controv.* verneinen geradezu, dass das Bild Gottes bestehe *in iis quae ad essentiam animae pertinent et quae etiam post lapsum naturaliter ei insunt.*[1] Indess sagt derselbe Gerhard in der *confessio catholica*, dass das Bild Gottes als *generalis quaedam congruentia, qua anima hominis τὰ θεῖα exprimit,* gefasst werden könne und so gefasst unverlierbar sei. Auch andere Dogmatiker sprechen sich so aus, aber fast nur wie anbequemungsweise, dass das göttliche Ebenbild im weiteren Sinne *ipsum esse spirituale animae* einschliesse.[2] Es ist diese Unterscheidung einer Gottesbildlichkeit weiteren (physischen) Sinnes, welche unverlierbar, und einer Gottesbildlichkeit engeren (ethischen) Sinnes, welche durch den Sündenfall verloren, mit einem von unsern Dogmatikern selbst gefühlten unvermittelten Dualismus behaftet. Die Schrift kennt nur Eine Gottesbildlichkeit des Menschen, welche physisch und ethisch zumal ist und welche nicht ethisch verloren werden kann, ohne zugleich physisch zerrüttet zu werden. Die Schrift sagt nirgends dass der gefallene Mensch das Bild Gottes noch in lebendiger Wirklichkeit besitze; sie setzt die Würde des Menschen der Gegenwart nur darein dass er geschaffen ist nach Gottes Bilde Gen. 9, 6. Jac. 3, 9. Wenn man mit den Vätern dabei stehen bleibt, dass die Gottesbildlichkeit in dem νοερὸν

¹) S. Gottlieb Wernsdorf, *Disputationes vol. I disp. VII* (*de reliquiis imaginis divinae*).

²) Thomasius, Dogmatik 1, 145.

καὶ αὐτεξούσιον oder, wie wir sagen, in der Persönlichkeit bestehe, so verhielte es sich anders. Person ist auch der gefallene Mensch. Aber diese Bestimmung der Gottesbildlichkeit, bei welcher die neuere Theologie es bewenden lässt, ist unzureichend. Persönlichkeit ist nur die Basis des Inhalts der Gottesbildlichkeit, aber nicht dieser selber. Persönlichkeit ist nur die den Gesammtbestand des gottesbildlichen Seins zusammenfassende und zu ihm gehörige Einheit des Bewusstseins. Der Gesammtbestand aber ist creatürliches Abbild des gesammten absoluten Lebens des dreieinigen Gottes. Denn auch das hat nur scheinbaren Schriftgrund, dass, wie manche der Alten sagten, der Mensch nach dem Bilde des Logos geschaffen sei.[1] Es ist die ganze Lebensfülle der dreieinigen Gottheit, die sich im Menschen spiegelt, und diese Spiegelung ist physisch und ethisch zumal, und durch die Sünde nicht allein ethisch, sondern auch physisch zerrüttet.

Wir reden in Räthseln. Was wir meinen und zwar nicht als unsere Meinung, sondern als Sinn der Schrift, wird schon klarer werden, wenn wir nun den Schöpfungshergang betrachten.

Der Schöpfungshergang.

§. 3.

Wenn wir den Bericht über die Schöpfung des Menschen in Gen. c. 1 mit dem Berichte in 2, 4 ff. vergleichen, so scheint dieser den Menschen niedriger zu stellen als jener. Denn der Bericht c. 1 hebt den Menschen über alle übrigen Wesenklassen, deren Schöpfung vorausgeht, dadurch hinaus, dass er ihn vor diesen allen als nach Gottes Bilde geschaffen auszeichnet; der Bericht 2, 4 ff. aber hat für das was der Mensch infolge des näher berichteten Schöpfungshergangs geworden ist keine andere Bezeichnung als die nach 2, 19. 1, 20. 24 auch den Fischen, Vögeln und Landthieren zukommende נֶפֶשׁ חַיָּה. Die Targumim haben dem abzuhelfen gesucht, indem sie נֶפֶשׁ חַיָּה durch רוּחַ

[1]) Voran Clemens Alex., s. Staudenmaier, Dogm. 3, 474. Ebenso neuerdings Liebner, Hofmann (der Mensch Abbild Gottes des urbildlichen Weltziels, Schriftbeweis 1, 248), Thomasius u. A.

מְמַלְּלָא sprechender d. i. vernünftiger Geist λογικὸν πνεῦμα übersetzen, aber diese Uebersetzung ist ein willkürliches Quidproquo. Auch bedürfen wir solcher Abhülfe nicht. Zwischen beiden Berichten besteht bei näherer Betrachtung kein Widerspruch, sondern sich deckende Gleichheit. Denn was wir in § 2 über die Benennung אָדָם bemerkten, gilt auch von der Benennung נֶפֶשׁ חַיָּה. Es ist dem Menschen nicht charakteristisch, dass er gottesbildlich, sondern dass er gottesbildlich und dabei אָדָם oder, was gewissermaassen dasselbe, נֶפֶשׁ חַיָּה ist. Wenn sonach die beiden Namen den Menschen von Seiten dessen bezeichnen was ihm mit den niederern lebendigen Wesen gemeinsam ist, so werden beide Berichte in vollkommenem Einklange stehen, falls die c. 2 näher berichtete Schöpfungsweise des Menschen der Gottesbildlichkeit entspricht, welche nach c. 1 den irdischen Menschen אָדָם zum Schlussgliede alles Geschaffenen macht. So ist es auch. Der Hergang der Menschenschöpfung unterscheidet sich wesentlich von dem der Thierschöpfung. „Es bildete Jehova Elohim — berichtet 2, 7 — den Menschen Staub von dem Erdboden und blies in seine Nase Odem des Lebens und so ward der Mensch zur lebendigen Seele.“ Wenn man daraus, dass das Hervorgebrachte nicht anders als auch bei der Thierschöpfung נֶפֶשׁ חַיָּה heisst, den Schluss ziehen wollte, dass auch mit der so und so ausgedrückten Schöpfungsweise des Menschen nichts Sonderliches ausgesagt sein solle, so wäre das ebenso falsch, als wenn man daraus dass der Mensch אָדָם heisst schliessen wollte, dass auch seine Gottesbildlichkeit keinen wesentlichen Unterschied desselben von den Thieren begründe. Denn die Schöpfung des Menschen nach Gottes Bilde c. 1 und die Schöpfungsweise c. 2 stehen, wie wir nun zeigen wollen, im engsten Parallelismus, in wechselseitig sich bedingendem Verhältniss.

Den Schöpfungshergang dürfen wir uns nicht so anthropomorphisch vorstellen wie er gewöhnlich gemalt wird.[1] Die

[1]) *Neque enim* — sagen wir mit Augustin *de civ. XII*, 23 — *haec carnali consuetudine cogitanda sunt*, *ut videre solemus opifices ex materia quacunque terrena corporalibus membris quod artis industria potuerint fabricantes. Manus Dei potentia Dei est, qui etiam visibilia invisibiliter operatur.*

Schrift giebt uns keine Berechtigung anzunehmen, dass Gott eine Erdscholle mit Händen zu einem Menschengebilde geformt und neben diesem stehend ihm von aussen Lebensodem eingeblasen habe. Mag die Mythologie sich so ihren Prometheus vorstellen, wie er aus Wasser und Erde götterbildliche Menschen gestaltet (*Ovid. Metam.* 1, 78—83: *finxit in effigiem moderantum cuncta Deorum*) — mit Jehova-Elohim verhält es sich anders, und Stellen wie Iob 10, 8. 2 Cor. 5, 1 würde man nur thörichter Weise für das Gegentheil anführen; denn in der ersteren Stelle ist jene äusserliche mechanische Ansicht von selbst ausgeschlossen, da Iob von seinem eignen Gewordensein in Mutterleibe redet, und in der letzteren Stelle wird der verklärte Leib als *οἰκία ἀχειροποίητος* nicht dem Leibe Adams, sondern andern Häusern entgegengesetzt. Der Mensch entstand also, wie auch die andern Creaturen, als ein Werk der unsichtbar wirkenden und nur in ihren Erfolgen wahrnehmbaren göttlichen Allmacht. Dadurch aber unterscheidet sich die Schöpfung des Menschen, dass alle andern Creaturen, deren c. 1 gedenkt, durch göttliche Allmachtworte ins Dasein gerufen werden, wogegen bei Schöpfung des Menschen kein solches Allmachtwort ergeht. Dieser Unterschied ist wichtig. Die göttlichen Allmachtworte ergehen in das vom Geiste überschwebte Chaos. In dem Geiste ist die allgemeine Ursache des Lebens und im Chaos das allgemeine Substrat der Körperlichkeit vorhanden, und die göttlichen Allmachtworte sind die dieses zwiefache Allgemeine in Schiedlichkeit einführenden und zu so oder so geeigenschafteten Wesen combinirenden, mit Einem Worte: die dieses Allgemeine besondernden Mächte. So ergeht bei Schöpfung der in der ersten Hälfte des sechsten Tages entstehenden Landthiere das göttliche Fiat an die Erde, Geist und Materie sind bereits vorhanden und die mannigfaltigen Thiere, welche entstehen, sind die durch das inhaltreiche göttliche Fiat vollzogenen unterschiedlichen Mischungen jener beiden vorhandenen Grundbedingungen animalischen Bestandes. Wie ganz anders entsteht der Mensch! Seine Entstehungsweise entspricht der Persönlichkeit seines Wesens, wie die der Thiere der Unpersönlichkeit ihres Wesens. Denn nach der Seite seiner Leiblichkeit entsteht der Mensch zwar auch, wie die Thiere,

mittelst Besonderung der vorhandenen Materie, aber nicht durch ein hinausgesprochnes Fiat, sondern durch einen unmittelbaren Bildungsact Gottes, und nach der Seite seiner Innerlichkeit entsteht er ganz und gar nicht mittelst Besonderung des vorhandenen Gesammtnaturlebens, sondern durch einen unmittelbaren Hauchungsact Gottes, beidemal, nachdem sich Gott innerhalb seines Selbstlebens schlüssig gemacht und sein Vorhaben den Geistern mitgetheilt hat, ohne Mitwirksamkeit dieser mittelst einer zwiefachen unmittelbar persönlichen Selbstbethätigung Gottes. Denn obgleich ausnahmslos alles Kosmische geschaffen ist, so ist doch nicht alles in einer und derselben Schöpfungsweise geschaffen. Wenn die Schrift sagt, dass der Himmel mit den Gestirnen und die Erde ἐξ ὕδατος καὶ δι᾽ ὕδατος mittelst göttlichen Wortes geschaffen seien Ps. 33, 6. Hebr. 11, 3. 2 P. 3, 5., so sagt sie hingegen nirgends, dass der Geist eines Lebendigen durch göttliches Wort entstanden sei (s. die ganz anders lautende Aussage z. B. Ps. 104, 30), und was den Menschen betrifft, so sagt sie das weder von seiner Leiblichkeit (abgesehen von deren Grundstoffen) noch von seiner Seele. Was Joh. 1, 3 gesagt wird, dass ohne den Logos οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν entstanden ist, wird man dem nicht entgegensetzen wollen. Ohne Vermittelung des Einen ewigen Logos ist freilich schlechthin nichts geschaffen, aber zwischen diesem und dem vielfachen zeitanfänglich ergangenen schöpferischen Fiat (λόγος = ῥῆμα) ist ja ein unendlicher Unterschied. Die Schöpfung durch das Fiat ist nicht die einzige, sondern nur eine Schöpfungsweise, und so wenig die Dogmatik bis jetzt darauf eingegangen ist, so biblisch ist es doch, dass es mancherlei Schöpfungsweisen giebt, dass der Begriff der Schöpfung nicht in der Hervorbringung durchs Wort aufgeht und dass überhaupt der Begriff der Schöpfung keine andern Wesensmerkmale hat, als die des Bedingten und des Zeitanfänglichen im Unterschiede vom Absoluten und vom Ewigen.

Wir können Gen. 2, 7 gar nicht aufmerksam genug betrachten, denn dieser Eine Vers ist so inhaltstief, dass die Auslegung ihn gar nicht erschöpfen kann, er ist die Grundfeste aller wahren Anthropologie und Psychologie. Betrachten wir zunächst

die Entstehung des menschlichen Leibes, so ist Folgendes von höchster Wichtigkeit. 1) Der Leib des Menschen ist eher entstanden als seine Seele. Die Ansicht, dass der Leib das Selbstgebilde der Seele sei, ist also schriftwidrig; sie ist in dem schriftwidrigen Streben erfunden, den principiellen Dualismus menschlichen Wesensbestandes in principielle Einheit aufzuheben.[1] Wie das Sechstagewerk ein aufsteigender Stufengang ist, so auch das Werden des Menschen; es beginnt mit der irdischen Basis seines Daseins. Und das auch deshalb, weil der Mensch, um Herr der Erdwelt zu sein, schon in seinem Werden fest mit dieser verbunden werden musste; er ist mit ihr, sie mit ihm in solidarischen Zusammenhang gesetzt, das Dasein des Menschen fusst in der Erde und das Dasein der Erde gipfelt im Menschen, denn beide sind bestimmt zur Gemeinsamkeit Einer Geschichte. 2) Der Leib des Menschen ist, um alle Elemente in sich zu vereinigen, aus Erde, der zusammengesetztesten der elementarischen Gestalten, gebildet, und zwar der Feinheit seiner Organisation gemäss aus עָפָר, also den feinsten Theilen des irdischen Stoffes, und was nicht minder bemerkenswerth, aus feuchter röthlicher Erde — aus feuchter, denn ein Nebel war eben emporgestiegen und hatte sie getränkt, aus röthlicher, denn אֲדָמָה heisst nach dem unverwerflichen Zeugniss der Alten (Joseph. Theodoret *quaest.* 60 u. A.) die Erde als *πυῤῥά*. Die Erde war gewässert, weil der Mensch ein Mikrokosmos, ein Abbild des aus den Wassern emporgetauchten Kosmos sein sollte, wie denn wirklich die elementarischen Bestandtheile des Menschenleibes mit einer solchen Menge Wassers vereint sind, dass das Gewicht des Wassers im Menschenleibe mehr denn drei Viertheile seines Gesammtgewichts beträgt (von Schubert, Menschen- und Seelenkunde § 10). Die Erde war röthlich, denn Roth auf Weiss צַח וְאָדוֹם ist die normale menschliche Hautfarbe, die Grundfarbe der Schönheit Hohesl. 5, 10. Klagel. 4, 7. Und Erde Edens, des Wonnelandes, war es, also desselben Grund und Bodens,

[1]) Gott liess die Seele nicht zugegen sein bei der Bildung des Leibes — sagt Antiochos von Ptolemais (*Maji Collect. Vatic.* 1, 3. p. 81) — damit sie sich nicht rühme, mitwirksam mit Gott gewesen zu sein.

aus welchem die Bäume des Paradieses entsprossen und die Thiere des Paradieses gebildet wurden. Eden war das Centralland, von wo aus die ganze Erde edenartig werden sollte, und wie in dem Paradiese die Wonne Edens concentrirt ward, so war hinwieder der Leib des Erstgeschaffenen die allerhöchste Concentration der in Eden enthaltenen Potenzen der Verklärung. Wir sagen: Potenzen, denn der Anfang der Creatur war Gebundenheit des Zorns durch Liebe — die Möglichkeit der Verklärung, und ihr Ende sollte sein völlige Aufhebung des Zorns in Liebe — die Wirklichkeit der Verklärung. 3) Der Leib des Menschen wurde von Gott nicht blos äusserlich und mechanisch gestaltet, wie eine in ihren Umrissen menschenförmige, in ihrem Innern aber ungegliedert massenhafte Statue; es ist ja auch nicht eine Spur von Bewusstsein oder Ahnung in uns, dass der Geist in uns irgendwann und irgendwie zur Organisation unseres Leibes mitgewirkt habe, sondern er weiss und fühlt sich ohne sein Zuthun mit dem organisirten Leibe zusammengegeben. Sonach müssen bei der Bildung des Menschenleibes bereits diejenigen Kräfte wirksam gewesen sein, welche in ihrem Ineinandergreifen das Gesammtnaturleben ausmachen, so aber dass diese Kräfte zunächst ihre Einheit nur in dem Werkmeister hatten, der sich ihrer bediente. Es waren Lebenskräfte, aber noch nicht zusammengefasst zur Einheit des Lebens. Der Mensenleib war vermöge dieser Lebenskräfte organisch angelegt, aber doch noch kein individuell-, kein selbst-lebendiger Organismus.[1]

Das wurde er erst als Jehova-Elohim ihm נִשְׁמַת חַיִּים einhauchte. Das hebräische Wort ist וַיִּפַּח LXX. *ἐνεφύσησεν*. Es wird nicht gesagt dass Gott ausserhalb seiner selbst einen

[1]) Es wird sich später zeigen, wie hochwichtig es ist, Naturkräfte im menschlichen Körper anzunehmen, welche einerseits nicht die Ausflüsse der Seele sind und welche andererseits nicht die Seele als ihre allgemeine Resultante ausmachen. Die alte Naturwissenschaft nannte sie *archei insiti*, die neuere hat dafür andere Namen. Unsere Behauptung stützt sich ohne Abhängigkeit von der einen oder der andern auf das Wort der Schrift. Der von Gott gebildete Leib war keine Statue und mehr als ein Cadaver, an welchem übrigens die Nachwirksamkeit jener Naturkräfte immer noch ersichtlich ist.

Odem schuf und in den Menschen einführte, wie unsere Alten, um die Geschöpflichkeit des Menschengeistes festzuhalten, annehmen zu müssen glauben. War es denn ein ausserhalb vorhandenes πνεῦμα, als der auferstandene Gottmensch die Jünger anhauchte ἐνεφύσησεν und λάβετε πνεῦμα ἅγιον sprach (Joh. 20, 22)? Er hauchte aus der Fülle seines Wesens und so hauchte auch Jehova-Elohim aus der Fülle seines Wesens. Es ist ein Unterschied zwischen beiden Acten. Denn der Gottmensch giebt den Jüngern Antheil an dem absoluten Geiste seiner verklärten Menschennatur, Gott der Schöpfer aber begabt den Menschenleib mit dem relativen Geiste, der hinfort zum selbsteignen Wesen des Menschen gehören soll. Jedoch sich ähnlich sind beide Acte darin, dass sie von innen heraus geschehen. Gott der Schöpfer schöpft aus sich selber was der Mensch an Geist mit ihm gemein haben soll, fasst es zum Selbstleben zusammen und schafft so den Menschengeist. Dieser ist so wenig Gott als ein Hauch des Menschen ein Mensch ist. *Nec tu enim* — sagt Tertullian *adv. Marc. II*, 8 — *si in tibiam flaveris*, *hominem tibiam feceris*, *quamquam de anima tua flaveris*, *sicut et Deus de spiritu suo*. Und creatürlich ist der Menschengeist nichtsdestoweniger, denn er ist zeitanfänglich entstanden und bedingt, weil er durch eine freie Wirkung Gottes entstanden, aber durch eine nicht wie die Entstehung anderer Wesen durch sein Fiat vermittelte, sondern durch eine unmittelbare persönliche Wirkung Gottes. Der Menschengeist ist ein unmittelbar von Gott dem persönlichen aus in das Leibesgebilde übergegangener und ebendeshalb personbildender Einhauch. Er ist nicht von Gott emanirt, wenn man mit Emanation die dem reinen Schöpfungsbegriff widerstreitenden Merkmale der Naturnothwendigkeit und Passivität verbindet, aber er kann emanirt genannt werden, wenn man diese Merkmale löscht.[1] So lehrt die Schrift. Denn von den Menschen, nicht von den Thieren gilt ja das Wort des Aratos τοῦ καὶ γένος ἐσμέν, welches Paulus Act. 17, 28 sich aneignet. Es

[1]) Wesentlich so auch Oehler, *Veteris T. Sententia de rebus post mortem futuris p.* 11, wogegen H. A. Hahn, *Veteris T. Sententia de natura hominis p.* 10 die abenteuerliche präexistentianische Ansicht erneuert, Gott habe im Anbeginn einen Vorrath von Geist geschaffen, aus dem er die Einzelwesen begeiste.

gilt vom Menschen eben wegen jenes einzigartigen Actes göttlicher *ἔμπνευσις*, von welchem Elihu Iob 33, 4 redet. Und dasselbe bezeugt in Mythen das Bewusstsein der Völker. Der babylonische Mythos lässt den Menschen aus göttlichen Blutstropfen, mit Erde vermischt, entstehen, und der phönizische macht ihn zum Sohn des *Κολπία* und der *Βάαυ* d. i. des in die Materie eingegangenen göttlichen Hauches. *Κολπία* ist קוֹל פִּיחַ und פּוּחַ ist s. a. a. נָפַח, wovon וַיִּפַּח des biblischen Berichtes.

Indem nun der aus Gott stammende Lebensodem oder Lebensgeist sich mit dem von noch einheitslosen Lebenskräften durchwebten Leibe verbindet, wird der Mensch zu נֶפֶשׁ חַיָּה einer lebendigen Seele d. i. einem selbstlebendigen Wesen. Man beachte hier vor allem den vielsagenden Unterschied des Ausdrucks zwischen נִשְׁמַת חַיִּים und נֶפֶשׁ חַיָּה. In der Benennung der נְשָׁמָה ist חַיִּים Substantiv, zu jenem in genitivischem Abhängigkeitsverhältniss stehend; in der Benennung der נֶפֶשׁ dagegen ist חַיָּה nicht Substantiv (als welches es nur in poëtischem Styl gebraucht wird), sondern Eigenschaftswort, wogegen weder geltend gemacht werden kann, dass es zuweilen den Artikel hat (1, 21. 9, 10., worüber Gesen. § 109, 2), noch dass es zuweilen masculinisch construirt wird (z. B. 2, 19., was immer nur *ad sensum* geschieht). Der Sprachgebrauch ist hierin ganz ausgeprägt und consequent: einerseits wird nie und nirgends נְשָׁמָה חַיָּה oder רוּחַ חַיָּה gesagt (denn in רוּחַ הַחַיָּה Ez. 1, 20 f. 10, 17 ist הַחַיָּה genitivisches Substantiv), andererseits nie und nirgends נֶפֶשׁ חַיִּים. Und auch die LXX ist hierin genau und streng: sie sagt immer *πνοὴ* oder *πνεῦμα ζωῆς*, nirgends *πνοὴ ζῶσα*, *πνεῦμα ζῶν*; immer *ψυχὴ ζῶσα*, nirgends *ψυχὴ ζωῆς*. Auch der Apostel sagt 1 Cor. 15, 45 mit gutem Bedacht *ψυχὴ ζῶσα* und Johannes schrieb Apok. 16, 3 schwerlich *ψυχὴ ζωῆς*. Die Handschriften schwanken hier zwischen *πᾶσα ψυχὴ ζῶσα* und *πᾶσα ψυχὴ ζωῆς*; der urspüngliche Text hatte wahrsch. nur *πᾶσα ψυχή*, das ungenaue *ψυχὴ ζωῆς* (vgl. dagegen 11, 11) lässt sich wenigstens nicht ausreichend als authentische Lesart erweisen. Auch im Deutschen sagen wir Lebensodem, Lebenshauch, Lebensgeist, nicht aber Lebensseele. Es ist das wahre Wechselverhältniss zwischen

Geist und Seele, welches in dieser unwillkürlichen terminologischen Genauigkeit des Sprachgebrauchs sich spiegelt.[1] Der Geist im Menschen ist der Lebensquell. Der gemeingültige Satz τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν Joh. 6, 63 vgl. 1 Cor. 15, 45 liegt schon in der Verbindung נִשְׁמַת חַיִּים. Die Seele aber ist zwar auch lebendig in sich, aber nicht durch sich; sie ist das abgeleiteter und bedingter Weise Lebendige. Wie tief sich die Sprache dessen bewusst ist, sieht man auch daraus, dass, obgleich sowohl רוּחַ (s. das Verbum Gen. 3, 8) und נְשָׁמָה (von נָשַׁם verw. נָשַׁב נָשַׁף), als נֶפֶשׁ (s. Jes. 3, 20 und vgl. *Ni.* wieder aufathmen *respirare*) auf die verbale Grundbed. des Hauchens zurückgehen, doch nirgends נֶפֶשׁ חַיִּים gesagt wird. Wie sich נִשְׁמַת חַיִּים zu Gott, dem Hauchenden, dem Gott der Geister alles Fleisches (Num. 16, 22. 27, 16) verhält, so verhält sich נֶפֶשׁ חַיָּה zu נִשְׁמַת חַיִּים.

Wenn also der Schöpfungsbericht sagt, dass Gott dem Menschen Lebensodem in seine Nase blies und dass der Mensch infolge dessen נֶפֶשׁ חַיָּה geworden sei, so hat dieses zwar hier die metonymische Bed. eines Wesens אֲשֶׁר־בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה (1, 30), aber es liegt auch indirekt darin, dass infolge jenes Einhauchs von Lebensodem die lebendige Seele entstand, vermöge welcher der Mensch ein Wesen mit lebendiger Seele ist. Vor zwei irrigen Auffassungen hat man sich hier zu hüten. 1) Es ist irrig wenn man den Lebensodem für den absoluten göttlichen Geist hält, welcher dem Menschen participativ mitgetheilt werde, so dass also die Bezeichnung der geschöpflichen geistig-seelischen Innerlichkeit in נֶפֶשׁ חַיָּה aufgeht.[2] So verhält es sich nicht. Stellen, wie Jes. 2, 22. 42, 5. Iob 27, 3, zeigen dass alttest. Leser נִשְׁמַת חַיִּים vom geschöpflichen Lebensodem des Menschen verstanden. Es wird von Gott nicht minder gesagt dass er die menschliche נְשָׁמָה als dass er die menschliche נֶפֶשׁ gemacht habe עָשָׂה Jer. 38, 16. Jes. 57, 16. vgl. auch Sach. 12, 1. Dass aber נְשָׁמָה oder רוּחַ des Menschen an anderen Stellen geradezu gött-

[1]) S. Hofmann, Schriftbeweis 1, 250.

[2]) Dies die von Hofmann früher in Weissagung und Erfüllung vorgetragene Ansicht.

lich heissen, hat, wie wir gezeigt, in der besondern emanativen Schöpfungsweise seinen Grund, welche die Bezeichnung mit עָשָׂה (יָצַר) nicht ausschliesst, da der Geist, obgleich aus Gott stammend, doch als Selbstleben ein Gemachtes, Gestaltetes ist. Wie der Geist unmittelbar schöpferische Setzung Gottes ist, so die Seele mittelbar; denn der geschöpfliche Lebensodem ist der von Gott gesetzte Lebensgrund des Menschen und die Seele ist das aus diesem Lebensgrunde hervorgegangene, also mittelbar von Gott gesetzte Leben. Sie sind beide Eines Wesens, aber doch keineswegs identisch, denn 2) es ist irrig und ganz und gar nicht dem Sinne von 2, 7 gemäss, wenn man behauptet, dass Geist und Seele Benennung eines und desselben Subjects nur von verschiedenen Seiten seien: נְשָׁמָה, רוּחַ πνεῦμα als immateriell in Beziehung zum Uebersinnlichen; נֶפֶשׁ ψυχή als mit der Materie verbunden in Beziehung auf diese und Bestimmtheit durch diese. Durch diese Unterscheidung[1] geschieht dem Sachverhalt kein Genüge. Der Geist heisst ja נִשְׁמַת חַיִּים, und wenn man uns gleich sprachlich nicht darin beistimmen sollte, dass חַיִּים das Leben in allen phänomenellen Lebensgestalten bezeichnet, so verhält es sich doch sachlich so, dass der Geist Lebensprincip schlechthin in allen Lebensbeziehungen ist. Die Seele aber ist das ausgeflossene Leben dieses Lebensprincipes. Sie ist das Band zwischen Geist und Leib. Als selbstlebendige Einheit von Geist und Leib heisst der Mensch נֶפֶשׁ חַיָּה.[2]

[1]) Dies die früher von mir selbst vorgetragene Unterscheidung; mit Recht findet sie Ge. Ludw. Hahn in seiner Theologie des N. T. ungenügend. Er selbst kommt in seinen sorgfältigen anthropologischen Untersuchungen (Bd. 1. S. 385 ff.) zu dem Ergebniss, dass „wenn πνεῦμα und ψυχή unterschieden werden, das Erstere nicht als etwas der Letzteren Coordinirtes, sondern derselben in der Art Inwendiges angesehen werde, dass es wesentlich mit zu ihr gehört als ein nothwendiges Element derselben, ohne welches die Seele nicht mehr Seele im vollen Sinne sein würde." Das streift hart an die rechte Trichotomie, die das Wahre der Dichotomie festhält: Geist und Seele zwei Kreise, ein innerer und äusserer, Eines Wesens, aber doch substantiell verschieden.

[2]) „Mir hat von allen Versuchen — sagt v. Radowitz im 2. Bd. seiner Fragmente — die thätigen Momente im Menschen der Erkenntniss näher zu rücken, immer die Erklärungsart am fruchtbarsten geschienen, dass durch das Einhauchen des Geistes Gottes in die Materie des Leibes nun in diesem die

Aber mit welchem Rechte gilt uns denn die Einhauchung des Lebensodems für Mittheilung des geschöpflichen Geistes? Er wird ja in die Nase des Menschen gehaucht (בְּאַפָּיו *in nares ejus*) und der Mensch hat ihn in seiner Nase Gen. 7, 22. Iob 27, 3. Jes. 2, 22 (בְּאַפּוֹ *in naso suo*). Diese Parallelen, in welchen אַף mit אַפַּיִם wechselt, zeigen dass אַפַּיִם nicht in der allgemeineren Bed. des Antlitzes (*LXX. Vulg.*) gemeint ist. Es bedeutet die Nase (Trgg. Lth.) als Weg des Athmungsprocesses und als Organ des eng damit zusammenhängenden Geruchssinns. Um so weniger scheinen wir den Lebensodem für den Geist d. i. das λογικὸν im Menschen halten zu dürfen. Aber 1) ist doch selbstverständlich, dass was Gott dem Menschen einhaucht nicht die Luft sein kann die der Mensch ein- und ausathmet; denn diese ist nicht selber das Athmende im Menschen, sondern nur was geathmet wird; 2) also ist נִשְׁמַת חַיִּים, auf das Athmen gesehen, dasjenige im Menschen was Subject des Athmungsvermögens ist, und da mit der Einhauchung das Leben des Menschen seinen ersten Anfang nimmt, dasjenige im Menschen was Subject des Lebens schlechthin in jeder Beziehung ist. Und da 3) der Mensch lebendige Seele erst wird dadurch dass Lebensodem in ihn eingeht, so muss dieser zu jener, obwohl nicht im Verhältniss eines zeitlichen *prius* und *posterius*, doch im Verhältniss des *principium* zum *principiatum* stehen, und wir sehen uns auch so auf die Identität des Lebensodems mit dem Geiste im Unterschiede von der Seele (נְשָׁמָה oder רוּחַ im Unterschiede von נֶפֶשׁ) zurückgewiesen. Das Einhauchen in die Nase kann demzufolge nur besagen wollen, dass Gott vermöge seines Hauches dasjenige Lebensprincip hervorbrachte und mit dem Leibesgebilde einte, welches alles Lebens des Menschen Ursprung wurde und sein Dasein sofort durch das zur Nase aus- und eingehende Athmen bekundete. Wenn Ezechiel in der Vision 37, 1—14 aufgefordert wird, den Wind (רוּחַ) von allen vier Windgegenden (רוּחוֹת) herbeizurufen, dass er die Todtengebeine anhauche (נָפַח בְּ) und so

Seele erzeugt worden sei, die hiernach ein Product des Geistes in dem Leib, und die Thätigkeit beider im Menschen zu vermitteln bestimmt und ausgerüstet ist. Genau so ist der Vorgang 1 Mos. 2, 7 beschrieben.“

belebe: so ist da die Darstellung noch phänomeneller. Der Wind ist ein Bild des Geistes. Denn V. 14 sagt Jehova, die Vision deutend: „ich werde meinen Geist in euch geben.“ Es ist der geschöpfliche Gottesgeist, welcher den Todten Israels zurückgegeben wird, so dass sie aus ihren Gräbern erstehen. Der Wind versinnbildet ihn, weil Athmen die äussere naturnothwendige Erscheinung geistleiblichen Lebens ist. Indess könnte die Sprache Geist und Wind nicht mit einem und demselben Worte bezeichnen und der Wind (z. B. der Thauwind Ps. 147, 18), besonders der zu dem Zwecke besonderer Machterweisungen (wie Ex. 15, 8. 10. Num. 11, 31. 1 K. 18, 12. 2 K. 2, 16) sich erhebende könnte nicht רוּחַ ה׳ heissen, wenn nicht der Wind die dem Wesen des Geistes entsprechendste elementarische Erscheinung und wenn nicht das Athmen ein sinnliches Analogon des übersinnlichen Geisteslebens wäre.

Erst jetzt können wir uns eine Gesammtvorstellung von dem Schöpfungshergang des Menschen machen. Zuerst bildete Gott den Menschenleib, indem er die in der Gesammtnatur vorhandenen Bildungskräfte in die dem Boden Edens entnommene feuchte Erde einführt und in Mitwirksamkeit setzte. Dann hauchte er diesem Gebilde den geschöpflichen Geist ein, welcher weil hauchungsweise entstanden ebensowohl sein Geist als des Menschen Geist heissen kann, weil es sein zum Geiste des Menschen gemachter Hauch ist. Dieser Geist, in das Gebilde des Leibes eingegangen, blieb nicht in sich selber verborgen, sondern offenbarte sich kraft seiner Gottesbildlichkeit als Seele, welche der Doxa der Gottheit entspricht, und unterwarf sich mittelst der Seele die Leiblichkeit, indem er die in ihr webenden Kräfte unter die Einheit seines Selbstlebens zusammenfasste. Wie Ezechiel Jehoven, umgeben von seiner regenbogenartigen Doxa, auf der Mercaba thronen sieht, so thronte der Geist, umfangen von der aus ihm hervorgegangenen Seele, innerhalb des Leibes, denn die Seele ist, um mit Tertullian zu reden, der Leib des Geistes und das Fleisch ist der Leib der Seele.

Die falsche und die wahre Trichotomie.

§. 4.

Wenn man sagt dass allein Dichotomie oder dass allein Trichotomie des menschlichen Wesensbestandes schriftgemäss sei, so ist damit gar nichts gesagt. Es giebt so verschiedenartige dichotomische und trichotomische Ansichten, dass sich von Dichotomie oder Trichotomie im Allgemeinen weder Schriftgemässheit noch Schriftwidrigkeit prädiciren lässt. Die Schrift redet bald entschieden dichotomisch, wie z. B. Mt. 6, 25. Jac. 2, 26., bald ganz unläugbar trichotomisch, wie 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12. Denn es giebt eine falsche Trichotomie und im Gegensatz zu ihr eine schriftgemässe Dichotomie, und es giebt eine falsche Dichotomie und im Gegensatz zu ihr eine schriftgemässe Trichotomie.

Wir gehen davon aus, dass die Schrift vor allem die Anforderung an uns stellt, den Dualismus des menschlichen Wesensbestandes anzuerkennen. Denn der Schöpfungsbericht ist recht eigentlich darauf angelegt, uns die Zusammengesetztheit des Menschen und darin einerseits die Wichtigkeit seiner Weltstellung, andererseits die Möglichkeit seiner Auflösung durch den Tod zu erkennen zu geben. רוּחַ und בָּשָׂר sind an sich Gegensätze Gen. 6, 3. Jes. 31, 3. Der Schöpfungsbericht aber konnte die Wesentlichkeit dieser Gegensätze gar nicht schärfer bezeichnen, als dadurch dass er den Menschen aus der Vereinigung eines unmittelbaren Hauches Gottes mit dem Leibe von der Erde entstehen lässt. Es ist also eine falsche Speculation, welche den Menschen zu einem Wesen, so zu sagen, aus Einem Gusse oder Stücke machen will. Weder ist der Leib das Präcipitat des Geistes noch ist der Geist, wie uns Rothe in seiner Ethik überreden will, das Sublimat der Materie.

Mit der Entscheidung für den Dualismus von Geist und Natur ist aber die Frage, ob Dichotomie oder Trichotomie, noch keineswegs entschieden. Ausser der Befürchtung, dass der Wesensunterschied von Geist und Natur verwischt werde, sind es besonders drei Irrthümer, deren Befürchtung gegen die Tricho-

chotomie eingenommen hat: 1) der pseudognostische, dass der Geist des Menschen ein der Sünde unfähiger Theil der Gottheit sei, wie Origenes meinte:[1] *ἀνεπίδεκτον τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ* (*tom. XXXII in Joannem*); 2) der apollinaristische Irrthum, dass Christus Leib und Seele mit uns gemein gehabt, dass aber die Stelle des Geistes in ihm der ewige Logos vertreten habe — eine Schmälerung der wahren Menschheit Christi, wodurch die trichotomische Anschauung, nachdem sie in den zwei ersten Jahrhunderten der Kirche herrschend gewesen war, bei den orthodoxen Lehrern des vierten und fünften als platonisch-plotinischer Irrthum in Misscredit kam;[2] 3) der semipelagianische Irrthum, dass der Geist von der Leib und Seele behaftenden Erbsünde ausgenommen sei oder doch einen Rest des göttlichen Ebenbildes in sich trage — eine Verringerung des menschlichen Verderbnisses, welche wohl das Meiste beitrug, unsere alten Dogmatiker der Trichotomie abgeneigt zu machen. Aber allen diesen Irrthümern gegenüber mussten deren Bekämpfer eingestehen, dass man den Menschen trichotomisch ansehen könne, ohne im allermindesten solche Irrthümer zu theilen. Und der Vorwurf des Platonisirens, den man der Trichotomie machte, war unwahr oder doch unbillig. Denn allerdings unterscheidet Plato eine dreifache Seele: *ἡ ἐπιθυμητική*, *ἡ θυμική* und *ἡ λογιστική*, indem er sagt, dass die Natur des Menschen der Scylla gleiche, die das Untertheil eines bellenden Hundes, die Brust eines Löwen und das Antlitz einer Jungfrau habe, und schon Philo, dem die ältesten Kirchenlehrer sich vielfach anschliessen, unterscheidet ebenso, indem er den Sitz der untersten Seele in die Nabel- und Zwerchfellgegend, der mittleren in die Brust, der obersten in das Haupt verlegt

[1]) Aber nicht ohne sich selbst zu widersprechen, indem er von der Seele lehrt: *ἡ ψυχὴ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ψυχή* (*de princ. ed. Redepenning p.* 10), sie ist aus dem Stande des *νοῦς* entfallen, sie ist erkaltetes göttliches Feuer.

[2]) Es ist sehr zu bedauern, dass Ge. L. Hahn in seiner Theologie des N. T. in diesen von der alten Kirche glücklich überwundenen Irrthum des Apollinaris zurückverfallen ist. Daran dass er dennoch den Wesensbestand des Menschen nicht trichotomisch ansieht, zeigt sich, dass Trichotomie und Apollinarismus in keinem nothwendigen Zusammenhang stehen.

und den Menschen wegen dieser Dreifaltigkeit seiner Seele *τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα* (2, 356) nennt. Da es aber sehr fraglich ist, ob Plato die beiden unteren Seelen gleich der obersten als Substanzen angesehen hat und da seine Ansicht von Aristoteles und von späteren Platonikern gewiss auf den rechten Sinn und Ausdruck gebracht worden ist, wenn sie sagen, dass die beiden unteren Seelen (die pflanzliche und die thierische) nur Erscheinungen des Leibeslebens seien und dass nur die vernünftige Seele eine von aussen gekommene schlechthin immaterielle Gabe der Gottheit sei: so ist die anscheinend trichotomische platonisch-aristotelische Ansicht im Grunde dichotomisch, indem sie einerseits den Leib und als zu ihm gehörig *τὸ θρεπτικόν* und *τὸ αἰσθητικόν*, andererseits *τὸ λογικόν* d. i. wie Philo combinirt *θεῖον πνεῦμα* = נִשְׁמַת חַיִּים unterscheidet.

Betrachten wir zunächst die Dichotomie in ihren schroffsten Modificationen, so ist es unschwer, ihre Schriftwidrigkeit nachzuweisen. Wenn unsere Dogmatiker sagen, dass נֶפֶשׁ חַיָּה Gen. 2, 7 nicht ein aus der Vereinigung von *corpus terrenum* und *spiraculum vitae* hervorgegangenes *tertium*, sondern das daraus hervorgegangene *compositum* bezeichne, welches nach der *pars potior* benannt sei: so genügt dagegen an den in der Sprache scharf ausgeprägten Unterschied zwischen נִשְׁמַת (רוּחַ) חַיִּים und נֶפֶשׁ חַיָּה zu erinnern, wonach sich beide wie Ursache und Wirkung zu einander verhalten und also nicht schlechthin identisch sein können, wie denn auch חַיִּים und נֶפֶשׁ keineswegs (s. 1 S. 1, 26. Ps. 66, 9. Spr. 3, 22 vgl. Iob 3, 20. 10, 1) zusammenfallende Begriffe sind. Eine andere (früher von Hofmann in Weissagung und Erfüllung vorgetragene) dichotomische Ansicht, wonach die Schrift nur von einer geschöpflichen Seele und nicht von einem geschöpflichen Geiste wissen soll (wogegen eine ganze Reihe von Schriftaussagen, wie Röm. 8, 16. 1 Cor. 2, 11 u. a.), bleibt für uns deshalb bemerkenswerth, weil sie ein faktischer Beweis des starken Eindrucks ist, welchen die den Sprachgebrauch der Schrift beherrschende Voraussetzung macht, dass der geschöpfliche Geist des Menschen ein von Gott ausgegangener ist. Wenn diese dichotomische Ansicht so gewendet wird, wie neuerdings

von Hofmann,[1] dass allerdings die Schrift ebensowohl einen geschöpflichen Geist als eine geschöpfliche Seele kenne, beide aber nicht als zweierlei Substanzen, sondern so dass sie den Lebensodem als die Bedingung für das Einzelleben רוּחַ, und als das Einzelleben selbst in seiner Bedingtheit נֶפֶשׁ nennt, רוּחַ als Bewegung wirkende Macht, נֶפֶשׁ als in Bewegung befindliches Sein, und dass der dem Menschen einwohnende ewige Geist Gottes es sei, vermöge dessen der Mensch seinen Lebensodem hat, welcher ebensowohl sein Geist als seine Seele ist: so ist hier zwar der Unterschied von רוּחַ und נֶפֶשׁ ganz richtig getroffen, aber 1) finde ich in der Schrift keine Einwohnung des absoluten Geistes Gottes im Menschen gelehrt, welche sich von der alles Geschaffene in seiner Besonderheit tragenden Weltgegenwart der Gottheit überhaupt unterschiede, und 2) ist zwischen Substanz und Wesen zu unterscheiden und zuzugeben zwar, dass Geist und Seele nicht verschiedene Wesen, nicht aber dass sie nicht dennoch verschiedene Substanzen seien.

Sie sind nicht verschiedene Wesen. Die Günthersche Schule macht sie dazu, indem sie den Menschen richtig als Synthese von Geistes- und Naturleben fasst, die Psyche aber unrichtig dem letzteren zueignet als höchste Verinnerung der Natursubstanz, als das Vermögen der zum Wissen ihrer selbst gekommenen Begriffsbildung im Unterschiede von der Ideenbildung des Geistes.[1] In dieser wesentlichen principiellen Unterscheidung von Geist und Seele besteht die falsche Trichotomie. Einer Widerlegung derselben aus der Schrift bedarf es eigentlich gar nicht, da sie ganz unvermögend ist, sich aus der Schrift zu be-

¹) Schriftbeweis 1, 254—261.

²) So schon nach Paracelsus' Vorgang J. Bapt. van Helmont, welcher gleichfalls die menschliche Seele für nicht wesentlich verschieden von der thierischen hält und ihr im Unterschiede von dem intuitiv und wesenhaft erkennenden gottesbildlichen Geiste die *ratio*, *formatrix syllogismi*, *discurrendi sermocinalis facultas* zuspricht, welche „durch ihre Denkarbeit graue Haare macht, ohne wahre Erkenntniss des Wahren zu gewähren". Er meint nämlich dass im Urstande die Kräfte des Leibes unmittelbar dem Geiste (*mens*) untergeben gewesen und dass das Seelenleben mit seinem *intellectus animalis* erst infolge des Falles dazwischen getreten sei.

gründen. Da נֶפֶשׁ so häufig die ganze Innerlichkeit des Menschen und in häufiger Metonymie die Person ihrem ganzen Innen- und Aussenleben nach bezeichnet, und da die Schrift noch häufiger sagt, dass der Mensch aus Leib und Seele, als dass er aus Leib und Geist bestehe, so kann im Sinne der Schrift die Seele unmöglich als wesensverschieden vom Geiste der Naturseite des Menschen angehören, wie es denn auch eine schriftwidrige Ansicht ist, dass die Thierseele die „Akme des Selbstverinnerungsprocesses der Natur“ sei, denn alles Leben des Creatürlichen, auch der Thiere, ist nach der Schrift nicht ein aus der Materie Hervorgegangenes, sondern von Gott aus zur Materie Hinzugekommenes Ps. 104, 29 f. Iob 34, 14 f., und Josephus (*ant. I*, 1, 2) sagt also in Hinblick auf Gen. 2, 7 ganz richtig: *πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχήν*.

Gehört aber nach der Schrift die Seele nicht auf die Seite der Natur des Menschen, sondern seines Geistes, so ist sie entweder mit diesem ein und dieselbe oder sie ist von ihm ausgegangene Substanz. Dass sie mit ihm nicht ein und dieselbe Substanz ist, wollen wir nicht aus einzelnen Stellen beweisen, wo Seele und Geist neben einander genannt und von einander unterschieden werden (wie Jes. 26, 9); die Hauptbeweiskraft liegt einerseits in Gen. 2, 7., wonach die menschliche Seele sich ebenso verhält zu dem eingehauchten geschöpflichen Lebensodem, wie die thierische Seele zu dem die Wasser des Chaos überschwebenden absoluten Geiste, andererseits in den unläugbar biblischen Anschauungen, dass infolge der Sünde der menschliche Geist in Seele und Fleisch versunken und der Mensch, der aus dem Stande der *ψυχὴ ζῶσα* in den Stand des *πνεῦμα ζωοποιοῦν* übergehen sollte, anstatt *πνευματικὸς* zu einem *ψυχικὸς* und *σαρκικὸς* geworden ist, und ferner: dass ebendeshalb weil der Geist in unmittelbarerer causaler Beziehung zu Gott steht, alle auf Erlösung abzweckende Gotteswirkungen sich zunächst an רוּחַ *πνεῦμα* wenden und von da erst zu נֶפֶשׁ *ψυχή* gelangen, denn wenn Gott sich offenbart, wendet er sich an den Geist des Menschen und wenn er den Menschen dem alten Wesen der Sünde entnimmt, so ist es sein Geist, welcher erneuert wird (z. B. Ps. 51, 12. Tit. 3, 5). Nicht als ob die Seele bei solchen Gotteswirkungen unbetheiligt bliebe, aber sie

kommen an sie erst vom Geiste aus, und es ist daraus zu schliessen, dass sie nicht mit dem Geiste ein und dieselbe, sondern von ihm ausgegangene Substanz ist. Sie ist mit ihm Eines Wesens, aber nicht Eine Substanz, wie der Sohn und der Geist mit dem Vater Eines Wesens sind, aber doch nicht gleiche Hypostasen. Dieses innergöttliche Verhältniss ist jedoch durchaus nicht das hierin prototypische. Wenn Justin (*fragm. de resurrectione carnis*) sagt: *οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος* und wenn Irenäus die Seele *spiritus velut habitaculum* nennt, so deuten sie auf ein anderes prototypisches Verhältniss, und wenn Philo (*de opificio mundi*) den Menschen in Bezug auf die Kräfte seiner Seele *βραχὺς εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν οὐρανὸς* nennt oder wenn Petrus in den clem. Homilien XVI, 12 von der ewigen Weisheit sagt: *ἥνωται ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ*, so ist da der wahre Sachverhalt noch unverhohlener angedeutet. Wir wollen es rund heraussagen: die menschliche Seele verhält sich zum menschlichen Geiste, wie die göttliche Doxa sich verhält zum dreieinigen göttlichen Wesen. Es ist das eine Gleichung welche allerdings nicht geradezu in der Schrift vollzogen wird, aber zu welcher sie alle nöthigen Prämissen darreicht. Denn wenn die menschliche נְשָׁמָה (= רוּחַ) eine Leuchte Jehova's ist Spr. 20, 27 und wenn der Herr den Geist des Menschen *τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ* Mt. 6, 23 (vgl. 1 Cor. 2, 11) nennt, was kann da die Seele, da sie sich nach dem durchgängigen Sprachgebrauche der Schrift zum Geiste wie Gewirktes zum Wirkenden verhält, Anderes sein als das *ἀπαύγασμα* dieses Lichtes? Und da der menschliche Geist, wie sich aus seinem Ursprunge von selbst versteht und wie 1 Cor. 2, 11 vgl. Spr. 20, 27 ausdrücklich sagt, der sich selbst wissende ist, wie könnte נֶפֶשׁ *ψυχὴ* so ganz gewöhnlich das Gesammtleben, die ganze Innerlichkeit, die Person des Menschen bezeichnen, wenn sie nicht die Erscheinung und so zu sagen das Spiegelbild des Geistes, die ihm wesensgleiche Sphäre seines Sichselbstwissens wäre? נֶפֶשׁ heisst in allseitigem Sinne die Person, nicht weil die Seele das Personbildende des Menschen, sondern weil sie das Geist und Leib vermittelnde Band seiner Persönlichkeit ist. Sie ist die nach der Seite des Leibes hin ausgestrahlte Doxa des Geistes, sein immaterieller Selbstleib, mittelst dessen er die materielle Leiblichkeit mit den

in ihr webenden Kräften beherrscht, wie die Gottheit mittelst ihrer Doxa die Welt erfüllt und durchwaltet. Darum heisst die Seele im A. T. auch geradezu כָּבוֹד Gen. 49, 6 (wo als *fem.* construirt, weil s. v. a. נֶפֶשׁ) Ps. 7, 6. 16, 9.[1] 30, 13. 57, 9. 108, 2., denn der Geist ist das Ebenbild der dreieinigen Gottheit, die Seele aber ist das Abbild dieses Ebenbildes und verhält sich zum Geiste, wie die ἑπτὰ πνεύματα sich zum Geiste Gottes oder zu Gott dem Geiste verhalten.

Wie tiefgreifend dieser Parallelismus ist, wird sich zeigen wenn wir nun den psychischen Anfang des Menschen in ethischer Hinsicht betrachten.

Der psychische Anfang in ethischer Hinsicht.

§. 5.

Wenn die Seele sich zum Geiste verhält, wie die Doxa zu Gott, von dem die Schrift sagt πνεῦμα ὁ θεός (Joh. 4, 24), so sollte man meinen, dass Adam wie er geschaffen war sich sofort auch im Stande der Verklärung befunden habe. Aber das anzunehmen wehrt uns nicht blos 1 Cor. 15, 45 ff., sondern die gesammte Schrift. Verklärung gilt ihr überall nicht als Anfang, sondern als Ziel des Menschen. Der Apostel formulirt es so: οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. Was diese These besagt, folgt auch mit Nothwendigkeit aus dem Wesen des Menschen als geistleiblichen Geschöpfes. Denn 1) das Wesen des Menschen besteht ja nicht allein in dem gottesbildlichen und in der Seele abbildlich sich spiegelnden Geiste, es befasst auch den Leib von Erde, welcher, wie wir §. 2. gezeigt haben, nicht nach Gottes Bilde geschaffen, sondern in das Bild Gottes verklärt zu werden bestimmt war. Wenn dieser Leib die ausgeflossene Doxa der Seele wäre, wie die Seele die ausgeflossene Doxa des Geistes ist, so möchte man meinen, dass das Dasein des erstgeschaffenen Menschen sofort ein verklärtes gewesen. Aber der Leib war ja eher geschaffen, als der Geist; der Anfang des Daseins des Men-

[1]) Vergleicht man diese Psalmstelle mit 1 Thess. 5, 23., so entspricht לֵב dem πνεῦμα (νοῦς), כָּבוֹד also der ψυχή.

schen war also Unbewusstsein, die Basis seines Wesensbestandes war ein seinem Wissen und Wollen zuvorgekommenes, in sich selber dunkles und blindes Sein, welches zu beherrschen und zu lichten die Aufgabe des Geistes war. Diese Aufgabe war aber keine blos physische, sondern vor allem eine ethische. Denn 2) um sie zu lösen, hatte der Mensch einerseits in der Gemeinschaft Gottes zu verbleiben, andererseits der ihm angeschaffenen Leiblichkeit gegenüber die Würde seiner Freiheit zu wahren. Die Erreichung des Standes der Verklärung war also nicht ohne eine zwiefache selbsteigne Bethätigung des Menschen möglich. Da es aber dem Begriffe eines freien Wesens widerstreitet, dass ihm irgend ein Thun, eine That anerschaffen wird, so ist der Mensch wie ihn Gott sein Schöpfer entliess nur als mit der Anlage zu jener zwiefachen Bethätigung versehen zu denken; er befand sich nicht im Stande schlechthinniger sittlicher Indifferenz, sondern er war gut טוֹב in jeder Beziehung, aber die Wirklichkeit dieses Guten war in ethischer Beziehung doch nur eine potentielle, noch keine actuelle; er war heilig, aber noch nicht *actu*, sondern nur *potentiâ*. Seine Verklärung hing von der Umsetzung dieser potentiellen Heiligkeit in actuelle ab.

Man würde irren, wenn man meinte, dass die Heraussetzung der Seele aus dem Geiste der erste Schritt dieser Actualität gewesen wäre. Nein — der Mensch trägt auch hierin das starke Gepräge des Gegensatzes, in welchem das Creatürliche als solches zum Göttlichen steht. Wie das menschliche Dasein seine Bedingtheit dadurch bekundet, dass es mit Unbewusstsein anhebt, so ist es auch mit der menschlichen Seele ganz anders als mit der göttlichen Doxa. Diese ist das Product eines gewussten und gewollten Processes, der menschliche Geist aber findet sich vor nicht nur in einem ohne sein Wissen und Wollen vorhandenen, sondern auch ohne sein Wissen und Wollen beseelten Leibe. Die Existenz des Leibes des Menschen nicht nur, sondern auch seiner Seele ist eher, als der Anfang seines actuellen Bewusstseins. Denn indem der Mensch den Lebensodem überkam durch schöpferische That, wurde er lebendige Seele infolge ebendieser schöpferischen That. Als er zum ersten Male den Ichgedanken dachte, war es die Totalität seines ohne sein Zuthun entstandenen, in Geist, Seele und

Leib bestehenden Wesens, welche er in diesem Ichgedanken zusammenfasste. Die Verklärung des Menschen sollte und konnte nun aber nicht ohne Wissen und Wollen seines Geistes erfolgen. Gott hatte es dem Menschen an nichts fehlen lassen, um verklärungsfähig zu sein, aber um verklärt zu werden, kam es darauf an, dass er es nun auch an sich selbst nicht fehlen liesse.

Diesen Fortschritt von Verklärungsmöglichkeit zu Verklärungswirklichkeit bezeichnet der Apostel als Fortschritt von *ψυχὴ ζῶσα* zu *πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Der Mensch war psychisch geschaffen, aber mit der Bestimmung und Anlage, pneumatisch zu werden. Der Schwerpunkt seines Anfangs lag in der sein Geistesleben und sein Leibesleben verbindenden Seele, mittelst welcher Geist und Leib in einem Wechselverhältniss standen, dessen Ziel des Leibes Verklärung war. Das zu immer grösserer Intensität gelangende Leben des Geistes sollte die Seele und mittelst dieser den Leib zum Spiegelbilde seiner selbst machen, so dass das Doppelleben des Menschen, wie es natürlicher naturnothwendiger Weise die Seele zum Bande hat, so auf ethischem freithätigem Wege den Geist zum allesbestimmenden und allesdurchdringenden Princip bekäme.

Um den Stand der *ψυχὴ ζῶσα*, in welchen, und den Stand des *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, auf welchen hin der Mensch geschaffen war, recht zu würdigen, müssen wir bedenken, dass der Ausgang der Seele vom Geiste ebensowenig eine einmalige einmal für immer fertige Thatsache ist, wie der Ausgang der Doxa von Gott. Die Seele hat so wenig als die Doxa Gottes ein von ihrem Ursprunge abgelöstes und zu ruhiger fertiger Zuständlichkeit erstarrtes Dasein, das Ausgehn der Seele vom Geiste ist ein fortwährender in stetem Vollzuge begriffener Process. Dass es sich so verhält, folgt schon mit Nothwendigkeit aus dem unauflöslichen Zusammenhange, in welchem Geist und Seele mit einander stehen, und aus dem in den Benennungen רוּחַ (נְשָׁמָה) und נֶפֶשׁ liegenden Merkmal immerwährender Actualität. Wenn es sich aber so verhält, so ergiebt sich daraus, dass die gottgesetzte Gestaltung des Wechselverhältnisses von Geist und Seele, worin der Mensch im ersten Augenblicke des Selbstbewusstseins sich vorfand, von da an in die Macht seiner Freiheit gestellt war. Die Seele, wie sie

Gott mittelbar mit dem Geiste geschaffen, war das in der Mannigfaltigkeit ihrer Kräfte harmonische Spiegelbild des gottesbildlichen gottverbundenen Geistes, ausgegangen von ihm und ihm selbstlos zugekehrt, sie war, wenn ich mich eines natürlichen Analogons bedienen darf, die reine und schöne siebenfarbige Brechung seines Lichtes. Der Wesensbestand des Menschen trug den Stempel der Heiligkeit. Die Seele war das Bild des Bildes Gottes und der Leib sollte es werden, indem das gottgesetzte Verhältniss des Geistes zur Seele, zu immer grösserer Intensität erstarkend, sich auch über die Leiblichkeit verbreitete. Die Entscheidung aber darüber, ob es geschehen werde oder ob nicht, lag versenkt im Geheimniss der menschlichen Freiheit.

Bis hierher haben wir den Menschen in dem Zustande vor seiner geschlechtlichen Differenzirung betrachtet. Denn wie die Menschengeschichte ohne Einheit des Anfangs und also des Zusammenhangs sein würde, wenn Gott (obwohl sein ewiges Absehen auf eine aus Vielen bestehende Menschheit gerichtet war) viele Menschen auf einmal geschaffen hätte, so hat er den Menschen gleich Anfangs auch nicht paarweise geschaffen, weil erst nachdem der Mensch als Einer geschaffen war die Vereinigung des männlichen und weiblichen Princips in dem Einen als לא־טוב offenbar wurde. Aber wie? Vereinigung des männlichen und weiblichen Princips?! — Wir glauben so sagen zu dürfen, denn das Weib ist ja aus Adam geschaffen und erst infolge dessen wurde Adam der Mann des Weibes. Was also im Weibe verselbstständigt ward, war vorher in Adam. Wir sagen: es war in ihm, nicht: an ihm; denn ein Blick auf Schriftaussagen wie Lc. 20, 35 f. 1 Cor. 6, 12 ff., welche die Aufhebung des leiblichen Geschlechtsunterschieds im Jenseits in Aussicht stellen, belehrt uns, da das Ende die Vollendung des Anfangs ist, dass Adam äusserlich geschlechtlos war. War er aber äusserlich geschlechtlos, so geschah die geschlechtliche Differenzirung durch Scheidung von Gegensätzen, die bis dahin nicht äusserlich an Adam, sondern innerlich in ihm vereinigt waren, und die leiblichen Geschlechtsunterschiede sind nur die äussere Erscheinung des in Gemässheit jener inneren Scheidung gewandelten leiblichen Organismus. Die psychologische Wichtigkeit der geschlechtli-

chen Differenzirung versteht sich nach diesen Prämissen von selber.

Die geschlechtliche Differenzirung.

§. 6.

Waren die Gegensätze von Männlich und Weiblich oder vielmehr die der Scheidung von Männlich und Weiblich zu Grunde liegenden Gegensätze vor ihrer Verselbstständigung in dem Menschen vereinigt, so fragen wir nun, worin sie bestanden. Die Antwort liegt nicht ferne. Das männliche Princip im Menschen war der Geist und das weibliche war die Seele. Diese Behauptung stünde freilich auf schwachen Füssen, wenn sie in dem Genusunterschied der beiden deutschen Benennungen ihren Anlass hätte, obgleich es immer bemerkenswerth ist, dass dieser Genusunterschied auch im Lateinischen (*animus* und *anima*) und gewissermaassen im Griechischen (*πνεῦμα, λόγος, νοῦς* und *ψυχή*) ausgeprägt ist, so wie dass im Hebräischen נֶפֶשׁ nur einigemal mittelst einer *constructio ad sensum* männlich vorkommt, wogegen רוּחַ nicht minder als männliches, wie als weibliches Wort gebräuchlich ist (s. z. B. 1 K. 19, 11. Ps. 51, 12 und bes. Gen. 6, 3: nicht soll walten mein Geist d. h. der ihm verliehene im Menschen immerfort, da ja er, der Mensch, Fleisch ist). Der Hauptbeweis unserer Behauptung liegt darin, dass der Unterschied des Weibes vom Manne in allen Grundzügen mit dem Unterschiede der Seele vom Geiste zusammentrifft. Wie die Seele in secundärem und receptivem Verhältniss zum Geiste steht, so das Weib zum Manne. Wie Geist und Seele, unterscheiden sich Mann und Weib durch selbstbewusste Thatkraft und hingebendes Dulden. Die dem Wollen, Denken und Empfinden des Geistes entsprechenden seelischen Vermögen des Begehrens und Sehnens, Vorstellens und Imaginirens, Fühlens und Ahnens sind im Weibe vorherrschend. Und wie der Geist nur durch die Seele mit der Natur zusammenhängt, diese aber mit allen ihren Kräften in den Naturzusammenhang verflochten ist, so ist das Leben des Weibes vielfacher und fester mit dem Gesammtcreaturleben verkettet, als das des Mannes. Und woher kommt es denn, dass da wo in der h. Schrift Selbst-

gespräche vorkommen, nirgends der Geist angeredet wird? Ueberall redet dieser als der stärkere mannhafte Theil des Menschen zu der Seele als dem σκεῦος ἀσθενέστερον Ps. 43. 44. 103. 104. 116, 7. Jer. 4, 19. Lc. 12, 19 vgl. Ps. 11, 1. 16, 2. 131, 2. Auch wenn David Ps. 57, 9 sagt: „Wache auf, meine Ehre“ nennt er כְּבוֹדִי seine Seele.[1]

Dies erwägend sagen wir mit Tertullian (*de anima c.* 41), dass das Verhältniss von Geist und Seele sich einem *connubium* vergleicht, indem der Geist des Menschen, mit Augustin (*LXXXIII quaest. qu.* 64) zu reden, *quodammodo animae quasi maritus* ist,[2] und folgern weiter, dass das innerliche Verhältniss von Geist und Seele durch die Schöpfung des Weibes eine dem Menschen äusserliche Darstellung bekommen hat. Ob diese Veräusserlichung nothwendig war, damit der Mensch sich fortpflanze, ist eine dogmatische Frage, die uns hier nichts angeht. Psychologisch wichtig ist uns nur dies dass der leibliche sexuelle Unterschied die Versinnlichung eines inneren ist, welcher darin besteht, dass der Mann als solcher seine Bestimmtheit von der Prävalenz des Geistes und das Weib als solches ihre Bestimmtheit von der Prävalenz der Seele hat.[3] Beobachtung und Schrift bestätigen das. Aus der untersten Rippe Adams wurde das Weib gebaut, also aus Bein und Fleisch der Leibesgegend, wo, wie wir weiterhin sehen werden, die vorzüglich-

[1]) Wie כָּבוֹד, so ist auch יְחִידָה Ps. 22, 21. 35, 17 ein Name der נֶפֶשׁ. Er bedeutet nicht blos die Seele des Verworfenen oder Angefochtenen als von Gott und Menschen verlassene, sondern, wie das Parallelwort נַפְשִׁי und die Analogie von כָּבוֹד zeigen, die Seele im Allgemeinen als die einzige d. i. nicht doppelt vorhandene und also theuerwerthe, weil unersetzliche. Die Benennung ist nicht nach Ps. 25, 16., sondern nach Gen. 22, 2. Richt. 11, 34 zu erklären. So LXX: τὴν μονογενῆ μου und Vulg.: *unicam meam.* Die Uebers. μονογενῆ ist bedeutsam. Μονογενὴς ist nach Weish. 7, 22 ein Beiname der Sophia. Wie sie zu Gott, so verhält sich die Seele zum Geiste.

[2]) Der Satz, den die Väter öfter aussprechen: *anima sexum non habet* bleibt nichtsdestoweniger wahr in dem Sinne, in dem sie ihn meinen.

[3]) Es ist dasselbe was Joannes Scotus meint wenn er *de divisione naturae IV*, 18 sagt: *Naturae humanae vir est intellectus, qui a Graecis vocatur* νοῦς, *mulier sensus, qui feminino genere* αἴσθησις *exprimitur*, denn der Mensch besteht nach seiner Lehre *ex corpore h. e. formata materia visibili, et anima h. e. sensu et ratione, et intellectu, et vitali motu* (ebend. §. 11.). Und das alles findet sich wörtlich so schon bei Philo.

sten Organe des Seelenlebens liegen. Und der Versucher naht sich gerade ihr, weil er in ihr wegen des vorwaltenden Seelenlebens sündliches an natürlichem Reize entzündetes Begehren, wodurch das göttliche Verbot in den Hintergrund gedrängt werde, eher als im Manne zu erregen hofft. Sie ist auch nicht ohne den gottesbildlichen Geist, aber sie hat ihn nicht unmittelbar aus Gott, sondern mittelbar durch Gott vom Manne. Sie ist ganz und gar *ἐξ ἀνδρὸς*, wie sie *διὰ τὸν ἄνδρα* ist. Der Mann ist, wie Paulus 1 Cor. 11, 7 sagt, unmittelbar *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ*, das Weib aber ist *δόξα ἀνδρός*, wozu Grotius treffend bemerkt: *minus aliquid viro, ut luna lumen minus sole.* Wie die Seele aus dem Geiste stammt, so stammt das Weib aus dem Manne, und wie die Seele das Bild des Bildes Gottes ist, so ist das Weib die Doxa der Doxa des Mannes. Und wie nach 1 Cor. 11, 3. Eph. 5, 23 Gott Christi Haupt und Christus des Mannes Haupt ist, so ist der Mann des Weibes Haupt, und das rechte Verhältniss des Weibes zum Manne ist, wie das rechte Verhältniss der Seele zum Geiste, *ὑποταγή*.

Bei diesen Andeutungen haben wir überall vorausgesetzt, dass das Weib nicht allein ihrer leiblichen Aeusserlichkeit, sondern auch ihrer geistig seelischen Innerlichkeit nach vom Manne ist. Wir haben diese Voraussetzung nun zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung ist unzertrennlich von der seit uralter Zeit in der Kirche verhandelten Frage, ob das geistig-seelische Wesen des Menschen sich, wie man zu sagen pflegt, *per traducem* fortpflanze oder bei jeder Zeugung das Product eines hinzukommenden göttlichen Schöpfungsactes sei.

Traducianismus und Creatianismus.

§. 7.

Die Frage lautet, abgesehen von den Besonderheiten der möglichen und wirklich gegebenen Antworten: ist das geistig seelische Wesen der Menschen nach Adam Gottes unmittelbare oder nur Gottes mittelbare Setzung? Die Psychologie kann sich dieser Frage nicht entziehen, selbst wenn sie mit dem Bekenntniss ihrer Unlösbarkeit schliessen müsste, und die biblische Psychologie kann es auch nicht, da die Schrift ihr nicht allein zahl-

reiche Aussagen, sondern auch heilsgeschichtliche Thatsachen entgegenhält, welche im engsten Zusammenhange mit dieser Frage stehen. Ihre Wichtigkeit für die Dogmen von der Incarnation und von der Erbsünde liegt auf der Hand. Darum war sie in der Kirche von jeher bis auf die Gegenwart ein mit grossem Ernst und Eifer besprochener Controverspunkt. Tertullian war in der alten Kirche der entschiedenste und kühnste Vertheidiger des Traducianismus. *Duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus et hoc modo contemporales ejusdemque momenti.* So sagte er und nach Hieronymus' Zeugniss mit ihm *maxima pars occidentalium.* Hieronymus selbst war entschiedener Creatianer. Ebenso die meisten Orientalen, so weit sie nicht, wie wahrscheinlich auch Clemens von Alexandrien, dem Präexistentianismus huldigten, indess ist ja auch dieser ein nicht minder schroffer Gegensatz des Traducianismus, als der die Entstehung des Leibes durch Zeugung und des Geistes durch Schöpfung der Zeit nach identificirende Creatianismus. Augustin, von dem man meinen sollte, dass er der exclusiveste Traducianer hätte sein müssen, rang mit dieser Frage sein Lebelang, und es macht seiner wissenschaftlichen Strenge und Aufrichtigkeit hohe Ehre, dass er sein unbefriedigtes Schwanken zwischen Für und Wider offen bekannte, obwohl Pelagius den Creatianismus zur Bekämpfung des Dogma's von der Erbsünde benutzte. Aus diesem Schwanken des grossen Kirchenlehrers, bei welchem er sich in überängstlicher Furcht vor materialistischen und emanatistischen Vorstellungen doch im Grunde mehr dem Creatianismus zuneigte, und aus dem weiterhin immer mehr erstarkenden semipelagianischen Hange der kirchlichen Anthropologie erklärt sichs, dass die herrschende kirchliche Doctrin immer entschiedener creatianisch wurde; auch der Einfluss des Aristoteles, welcher lehrt, dass die vernünftige Seele von der Gottheit aus θυράθεν in den Menschen komme, wirkte dazu mit. In der römisch-katholischen Kirche blieb man bei dieser von den Scholastikern überkommenen Ansicht, und das um so fester, je häufiger und beinahe allgemein das Lutherthum sich des Traducianismus annahm.[1] Anton

[1]) So z. B. Balth. Meisner in seiner *Philosophia Sobria* und Theod. Thummius, gegen den der Jesuit Wangner-Eck seinen Tractat *de creatione animae*

Günther hat sie mit grossem Scharfsinn auf Grund des wesentlichen Dualismus von Geist und Natur vertheidigt, indem er Emanation und Zeugung dem Naturleben als ausschliessliche Attribute zuspricht und mit dem Leibe nur die Psyche sich fortpflanzen, den Geist aber durch unmittelbaren Schöpfungsact Gottes entstehen lässt. Ebenso Baltzer in seiner *diss. de modo propagationis animarum* (1833), Staudenmaier in seiner Dogmatik, Gangauf in seiner metaphysischen Psychologie des h. Augustinus und viele andere Anhänger des güntherschen Systems, wogegen der Traducianismus in der römischen Kirche nur wenige vereinzelte Vertreter hat, wie Klee, Oischinger, Mayrhofer und Frohschammer. In der lutherischen Kirche drängte der Gegensatz zu dem römischen Semipelagianismus so auf die traducianische Ansicht hin, dass die creatianische in den Systemen der Dogmatik beinahe als häretisch verworfen wurde. Melanthon in seiner Psychologie verzichtet zwar auf Entscheidung der Frage, Brentius war sogar, wie die meisten calvinistischen Dogmatiker, entschieden für den Creatianismus, aber, wie Quenstedt bemerkt, *solus fere ex γνησίως Lutheranis.* Der in dieser Frage überaus fein distinguirende Scharfsinn unserer Dogmatiker verdient alle Anerkennung. Wenn auch neuere protestantische Forscher (z. B. Göschel in seiner Lehre von den letzten Dingen) Geist und Psyche auseinanderreissen und diese zeugungsweise sich fortpflanzen, jenen schöpfungsweise entstehen lassen, so ist das eine für uns nach §. 4. ganz unmögliche Vorstellung. Diesen halben Traducianismus brauchen wir nicht weiter zu widerlegen. Entweder ist das geistig seelische Wesen des Menschen nach römischer Doctrin Gottes jedesmalige unmittelbare Setzung, oder nach altlutherischer Gottes jedesmalige mittelbare Setzung, durch den Act der Zeugung vermittelt. Wir wollen zusehen, ob und wofür die Schrift entscheidet.

Da die Schrift über die Entstehung des geistig seelischen Wesens des Menschen im Unterschiede von der Entstehung des leiblichen sich nirgends in doctrineller Weise ausspricht, so lässt

rationalis (1628) schrieb. Die calvinistische Theologie wusste sich bei ihrer prädestinatianischen Ansicht von Gottes Gerechtigkeit eher in den Creatianismus zu finden.

sich auf dem herkömmlichen Wege der Schriftbeweisführung zu keinem Ziele gelangen, und man kann sich nicht wundern wenn Augustin sagt: *de re obscurissima disputatur, non adjuvantibus divinarum scripturarum certis clarisque documentis.* Der Beweis ist nicht aus einzelnen Schriftstellen (wie etwa Gen. 46, 26. Act. 17, 26), sondern aus Thatsachen zu führen, welche durch die ganze Schrift hindurch gleichmässig bezeugt sind. Es giebt solche Thatsachen, welche unserer Ueberzeugung nach den Creatianismus ausschliessen. Unter diesen Thatsachen begegnet uns 1) die Schöpfung des Weibes. Der Act göttlicher ἐμπνευσις, durch welchen das geistig seelische Wesen Adams entstand, wiederholt sich bei der Entstehung des Weibes nicht Gen. 2, 21 f., weshalb Paulus 1 Cor. 11, 8. ohne alle Beschränkung sagt: γυνὴ ἐξ ἀνδρός. Dass Adam das Weib nur Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinen Beinen nennt, spricht nicht dagegen, denn er bezeichnet auch die Ehe nur als Vereinigung Mannes und Weibes לְבָשָׂר אֶחָד, ohne damit auszuschliessen, dass sie Gemeinschaft zweier sich gegenseitig ergänzender Seelen ist; der Bericht haftet ja durchweg an der Aeusserlichkeit der Erscheinung, ohne deshalb den darin hervortretenden übersinnlichen Hintergrund zu verneinen. Man vergleiche doch mit dem Verhältnisse des Weibes zum Manne das nach Eph. 5, 22 ff. antitypische Verhältniss der Gemeinde zu Christo. Auch diese ist ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, aber sie ist mit ihm auch ἓν πνεῦμα 1 Cor. 6, 16 f., sie hat ihr Dasein und Leben nicht blos aus Christi verklärter Leiblichkeit, sondern vor allem aus Christi Geiste. Eine andere gegen den Creatianismus beweisende Thatsache ist 2) der Schöpfungssabbat. Dieser ist eine von Gott selbst gezogene scharfe Grenze zwischen seiner unmittelbar schöpferischen Grundlegung und seinem mittelbar schöpferischen Walten. Im Ausdruck macht die Schrift keinen Unterschied zwischen unmittelbaren und mittelbaren Hervorbringungen Gottes, aber über der nicht schulmässig streng unterscheidenden Ausdrucksweise steht als eine thatsächliche Scheidewand des Unterschiedlichen der Schöpfungssabbat, mit dem es sich nicht vereinigen lässt, dass Gott noch täglich Millionen Seelen unmittelbar erschaffe. Von einer *creatio continua* im eigentlichen Sinne des Schöpfungsbegriffs weiss die Schrift

nichts. Denn die Participien בּוֹרֵא u. dgl. in eigenschaftlichen Beschreibungen wie Jes. 40, 28. 42, 5. sind entweder in imperfective Beziehungssätze (welcher schuf) aufzulösen, oder als zeitlose Attribute zu fassen. Und wenn gesagt wird, dass Gott unsere Seelen (נְפָשׁוֹת und נְשָׁמוֹת) mache Jer. 38, 16. Jes. 57, 16., dass Gottes Geist uns mache und der Odem des Allmächtigen uns belebe Iob 33, 4., dass Gott den Geist in unserm Innern gestalte Sach. 12, 1. (vgl. Jes. 51, 13): so beweist das gar nichts für den Creatianismus, da damit, ohne dass zwischen unmittelbarer und mittelbarer Hervorbringung unterschieden wird, die Entstehung unseres geistig seelischen Wesens auf Gottes absolute Ursächlichkeit und Macht (vgl. Ez. 18, 4) als letzten Grund zurückgeführt und anderwärts von der Voraussetzung aus, dass alles mittelbare Entstehen nur die Wiederholung des erstmaligen unmittelbaren ist Ps. 139, 15. Iob 33, 6., ganz ebenso Gotte auch die Gestaltung und Auswirkung des Fötus zugeschrieben wird Ps. 22, 10. 119, 73. 139, 13—16. Iob 10, 8—12. 31, 15. Jes. 44, 2. u. ö. (vgl. auch, wie creatianisch der Herr Mt. 6, 30. von den Feldlilien und der Apostel 1 Cor. 15, 36—38. vom Samenkorn der Pflanze redet). Eine andere gegen den Creatianismus beweisende Thatsache ist 3) die Erbsünde. Besteht zwischen allen Menschen und dem sündig gewordenen erstgeschaffenen Paare, wie die Schrift lehrt und gründliche Selbsterkenntniss erfahrungsmässig bestätigt, ein einheitlicher Zusammenhang, vermöge dessen „jeder Einzelne den Anfang des Menschengeschlechts als seinen Anfang achtet, so dass nicht blos die Sünde des Geschlechts seine Sünde, sondern auch die Uebertretung Adams seine Uebertretung und also auch Schuld ist": [1] so ist es gar nicht anders möglich, als dass der geistleibliche Anfang der Menschheit ein in Kraft der schöpferischen Grundlegung und erhaltenden, providentiellen Mitwirksamkeit Gottes sich aus sich selbst fortsetzender ist und also der Geist des Einzelnen so wenig als sein Leib durch eine jedesmalige unmittelbare Setzung Gottes entsteht. Man hat zwar römisch-katholischer Seits sophistisch genug bemerkt, dass nur in Voraussetzung des Creatianismus von einer

[1]) Hofmann, Schriftbeweis 1, 486.

Uebererbung der Sünde Adams die Rede sein könne, indem der gottgeschaffene Geist, in die von Adam stammende Sinnlichkeit eintretend, zugleich mit ihr die ihr inhaftende Sünde überkomme[1] — aber Sinn und Thatbestand der Erbsünde ist ja vielmehr der, dass der Mensch, sobald er zum Ichgedanken und zur Selbsterkenntniss gelangt, alles was er, dieses Ich, an sich hat d. i. die ganze Peripherie seines geistleiblichen Wesensbestandes von der Sünde durchdrungen vorfindet; es ist nicht allein die Leiblichkeit des Menschen, sondern die Totalität seines ganzen in die σάρξ entsunkenen Wesens, in und mit welcher die Sünde sich vererbt, so dass die sündige Beschaffenheit des gesammten Seins des Einzelnen seinem actuellen selbstbewussten und sich selbstbestimmenden Leben zuvorkommt oder, mit andern Worten, früher ist als seines Personlebens Anfang. Nimmt man aber an, dass der Geist des Einzelnen jedesmal von Gott unmittelbar geschaffen wird, so ergeben sich daraus die schrift- und erfahrungswidrigen Folgerungen, dass der menschliche Geist an sich ausser aller faktischen Beziehung zur Ursünde steht; dass Gott selbst es ist, welcher den menschlichen Geist unter die Folgen dieser beschliesst; dass es nur eine sich vererbende sündliche Bestimmtheit der Natur des Menschen, aber nicht eine seine ganze Persönlichkeit befassende Erbsünde und ganz und gar nicht eine Erbschuld giebt; dass im Grunde jede Zeugung ein neuer Anfang der Menschengeschichte ist, denn da Freiheit zum Wesen des Geistes gehört und Gott ihm nicht, ohne selbst Urheber des Bösen zu werden, die Ohnmacht der Unfreiheit anerschaffen kann, so kann es doch auch nicht absolute Nothwendigkeit sein, dass er sich knechtisch der sündlichen adamitischen σάρξ untergiebt, und es könnte wenigstens von einer Imputabilität der Erbsündigkeit keine Rede sein, so lange der Geist noch nicht actuell in diesen Zustand gewilligt und das Bild Gottes in sich ausgelöscht hätte. Solche und andere schrift- und erfahrungswidrige Folgerungen ergeben sich in Betreff der Erbsünde aus dem Creatianismus. Augustin fühlte das wohl. Als deshalb der junge Vincentius Victor, Augustins Schwanken missbilligend, sehr entschieden die Partei des

[1]) z. B. Staudenmaier, Dogmatik 3, 447—449.

Creatianismus ergriff, verwies ihm Augustin aufs ernstlichste seine jugendliche Unbesonnenheit, und er selbst beschwur, obwohl der ältere Lehrer, den jüngeren Hieronymus und Andere, ihn über jene Schwierigkeiten des Creatianismus hinwegzuhelfen, die Pelagius sich so wohl zunutze zu machen wusste. Aber auch 4) die Incarnation legt gegen den Creatianismus thatsächliches Zeugniss ab. Ueberall wo die Schrift von Christo nach der menschlichen Seite seiner Persönlichkeit redet, stellt sie diese unter den Gesichtspunkt der Zeugung, Empfängniss und Geburt, nirgends unmittelbarer göttlicher Schöpfung. Christus ist, indem der zeitliche Anfang seines Seins dem ewigen Anfange entspricht, auch nach seiner menschlichen Natur *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, so aber dass er zugleich in voller allseitiger Wahrheit *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist; er hat alles was zum menschlichen Wesensbestande gehört einerseits *ἐκ πνεύματος ἁγίου*, andererseits *ἐκ γυναικός*, er hat es durch Wirkung des h. Geistes aus Maria, den Leib nicht nur, sondern auch Geist und Seele. Nur unter dieser Voraussetzung ist er in Wahrheit (nicht blos der Naturbasis menschlichen Wesens nach) unser *ἀδελφός*, und nur unter der Voraussetzung, dass er nach allen Seiten menschlichen Wesensbestandes im einheitlichen Zusammenhange der Menschheit wurzelt, war eine allseitige Erlösung dieser durch ihn möglich, denn von dem Satze Gregors von Nazianz *τὸ ἀπρόςληπτον ἀθεράπευτον* ausgehend sagen unsere Dogmatiker mit Recht: *si Christus non assumsisset animam ab anima Mariae, animam humanam non redemisset.* [2]

[1]) s. Gangauf a. a. O. S. 250—266, wo die Stellung Augustins zu der Streitfrage mit lobenswerther Unparteilichkeit dargelegt wird. Dass Augustin, wie Staudenmaier in der Dogmatik sagt, nach vielen innerlichen Kämpfen sich von der Wahrheit des Creatianismus überzeugt habe, ist unwahr. Auch in den Retractationen bekennt er noch, dass er auf diese Frage nach wie vor nicht zu antworten vermöge (*nec tunc sciebam, nec adhuc scio*).

[2]) Diese Gegenbeweise gegen den Creatianismus finden sich schon recht gut zusammengestellt in dem Abriss der Psychologie von E. A. Mirus in dessen Kurtzen Fragen aus der *Pneumatica Sacra* (1710) S. 206—209. Mit Recht wird hier auch auf Gen. 5, 3 verwiesen; die Gottesbildlichkeit pflanzte sich nicht in der Unmittelbarkeit ihres Ursprungs fort, sondern in der durch Adams inzwischen erfolgte Selbstentscheidung gegebenen Mittelbarkeit, wodurch

Die letzte und hauptsächliche Stütze des Creatianismus ist der Satz: „die Vorstellung, dass der Geist sich fortpflanzen könne, wie der Leib der Theile hat, sei materialistisch.“ Dieser Satz aber, so absprechend wie er lautet, ist ein zur h. Schrift mitgebrachtes philosophisches Vorurtheil. Denn die Schrift, obwohl sie in beiden Testamenten lehrt πνεῦμα ὁ θεός, offenbart uns doch einen ewigen Zeugungs- und Geburtsact in der Gottheit selber (ὁ πατὴρ und ὁ υἱός) und eine ewige Emanation Gottes des h. Geistes von Gotte dem Zeugenden und Gotte dem Geborenen. Auch die Weisheit spricht: ehe die Wassertiefen waren, ward ich gekreisset חוֹלָלְתִּי Spr. 8, 24. Und die Schrift scheut sich nicht Gottes schöpferisches Hervorbringen הוֹלִיד Iob 38, 28 und חוֹלֵל Ps. 90, 2. Dt. 32, 18 vgl. יָלַד Ps. 90, 2 und sein neuschöpferisches Hervorbringen ἀναγεννᾶν 1 P. 1, 3 und ἀποκυεῖν Jac. 1, 18 zu nennen; ja sie redet sogar von einem göttlichen σπέρμα 1 Joh. 3, 9 vgl. 1 P. 1, 23. So könnte die Schrift nicht lehren und reden, wenn Zeugung und Theilung, Untheilbarkeit und Zeugungsunfähigkeit zusammenfallende Begriffe wären und wenn es nicht eine dem Wesen des Geistes entsprechende Zeugungsweise gäbe, bei welcher der Wesensunterschied des Geistes von der Natur unaufgehoben bleibt.

Nach diesen Gegenbeweisen gegen den Creatianismus wird uns die Eine zumeist für ihn sprechende Schriftstelle Hebr. 12, 9 nicht hinterdrein eines Andern überführen können. Unsere Eltern werden da als τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες Gotte als πατὴρ τῶν πνευμάτων entgegengesetzt. Aber man beachte, dass auch Gott als Gott der Geister alles Fleisches (Num. 16, 22. 27, 16) πατὴρ heisst und dass nicht τοῦ πνεύματος ἡμῶν gesagt wird. Der Gegensatz ist der, dass uns unsere Eltern in dieses sarkisch beschränkte individuelle Leben gezeugt haben, dass aber Gott die letzte absolute Ursache alles geschöpflichen Lebens überhaupt ist.

Die Entstehung des Menschen ist nun freilich ein Geheimniss Spr. 30, 19. Koh. 11, 5. Was da die altisraelitische Chokma sagt, muss auch die neueste Physiologie noch sagen. Ohne aber

menschliche Vermittelung für die Entstehung des ganzen Menschen, auch seines Geistes, erfordert wird.

dieses Geheimniss entschleiern zu wollen, können wir auf Grund der Schrift und unserer bisherigen Schriftforschung folgende Sätze aussprechen: 1) In dem geistig seelischen Wesen Adams war das aller Menschen die werden sollten potentiell mitgesetzt, denn das Weib ist nach der Schrift ohne Beschränkung ἐξ ἀνδρὸς und das ganze Menschengeschlecht ἐξ ἑνὸς αἵματος Act. 17, 26. 2) Nach der geschlechtlichen Differenzirung war diese Potentialität eine vertheilte, denn die Entstehung des Menschen ist von da an dadurch bedingt, das der Mann das Weib und das Weib den Mann erkennt Gen. 4, 1 vgl. Num. 31, 17. Richt. 11, 39 (eine biblische Ausdrucksweise, welche, wie auch בּוֹא אֶל, überall nur von menschlicher, nie von thierischer Begattung gebraucht wird, weil jene im Unterschiede von dieser ein freier ethischer und nicht blos sarkisch, sondern auch geistig-seelisch vermittelter Act ist). Es ist ein schriftgemässes Bild, wenn die Alten sagen, dass der Baum der Menschheit in seiner ganzen Verzweigung, wie er vor Gott stand im Spiegel der Weisheit, uranfangs in der Seele Adams wie ein Samenkorn beschlossen war, welches nach der Schöpfung des Weibes auf Mann und Weib vertheilt ist. 3) Nicht allein im Manne, sondern auch im Weibe ist die Potenz des ganzen werden sollenden Menschen nach seinem geistleiblichen Wesen.[1] Sie ist in beiden nach verschiedenen Seiten; denn Geist und Seele ist in beiden, aber im Manne prävalirt der Geist, im Weibe die Seele.[2] Daraus dass der Logos aus Maria den ganzen Wesensbestand

[1]) Unter unsern alten Theologen sagt Sal. Gesner, dass die Seele des Kindes sich an der des Vaters, wie Licht am Lichte, entzünde. Ebenso schliesst Balth. Meisner die Mutter aus, besinnt sich aber doch zuletzt auf die richtigere Vorstellung, dass die Seelen der Eltern in der Zeugung ineinander wirken und dass die Seele des Kindes den Seelen beider entstamme, wie wenn eine Fackel an zwei andern angezündet wird, wo man nicht sagen kann, ihr Licht komme ausschliesslich von dieser oder jener.

[2]) Wenn das jerusalemische Targum zu Gen. 2, 7 sagt, dass Gott den Menschen סומק שחים וחיור (roth, schwarz und weiss) geschaffen und ein Midrasch (s. Sammlung kleiner Midraschim herausg. von Ad. Jellinek Th. 1. S. 155): האיש מזריע לבן והאשה מזרעת אדום (der Mann besaamt weiss und das Weib roth), so trifft das mit Obigem zusammen. Denn Weiss (die Lichtfarbe) ist das Sinnbild des Geistes, Roth (die Feuerfarbe) das Sinnbild der Seele und Schwarz (die Erdfarbe) das Sinnbild des Leibes.

eines Menschen annimmt, geht hervor, dass auch schon im Weibe die Potenz des ganzen Menschen ist. Und daraus dass diese Potenz in Maria durch Wirkung des h. Geistes actualisirt wird, geht hervor, dass das geistig seelische Wesen eines Menschen entsteht indem der prävalirende Geist des Mannes, welchem das befruchtende männliche Sperma entspricht, auf die prävalirende Seele des Weibes wirkt, welcher das der Befruchtung harrende weibliche Ei entspricht (vgl. מְרַחֶפֶת Gen. 1, 2 mit Lc. 1, 35 [1]). Wir könnten auch auf Gen. c. 6 verweisen, wo Gottessöhne, die doch רוחות sind, mit Menschentöchtern zeugen, indess wir fürchten, dass man uns der Vermischung von Göttlichem, Natürlichem und Dämonischem zeihe, wogegen wir uns feierlichst verwahren. Aber andererseits ist es doch eine unläugbare Wahrheit, dass Göttliches und Geistliches vielfach das transscendente Urbild von Creatürlichem und Natürlichem und dieses ein anagogischer Typus von jenem ist, so wie auch dass in Dämonischem (wie sich uns weiterhin durch Beleuchtung mancher psychologischer Erfahrungsthatsachen bestätigen wird) vielfach das carrikirte, der finsteren Magie angehörige Nachbild von Göttlichem sich darstellt. 4) Wie nun aber durch das Ineinanderwirken des Mannes und Weibes der geistleibliche Mensch entsteht, das ist ein Räthsel, für dessen Lösung die von der Fortpflanzung der Reben entlehnte Formel *per traducem* nur ein hinkendes Gleichniss ist. [2] Verhältnissmässig besser ist was die Alten sagen: *cum flamma accendit*

[1]) Diese Wechselbeziehung ist ohne Zweifel beabsichtigt, und wie Basilios (nach seines Freundes Ephrem Vorgange) zu dem מרחפת der Genesis des Kosmos treffend bemerkt: *κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἐπωαζούσης ὄρνιθος*, so nicht minder treffend Maldonatus (nach Theophylakts Vorgange) zu *ἐπισκιάσει* der Genesis des Gottmenschen: *sicut solet avis ova sua tegere, ut ejus calore pulli gignantur excludanturque.*

[2]) Deshalb nennt Frohschammer, Ueber den Ursprung der Seelen (1854), seine Ansicht lieber Generatianismus: „*Generare* ist nicht ein *traducere*, sondern ein secundäres, ein creatürliches *creare*.“ In diesem Satze, so wie in der Bestreitung des güntherschen Dualismus (auf welche Zukrigl entgegnet hat in seiner Schrift „Kritische Untersuchung über das Wesen der vernünftigen Geistseele und der psychischen Leiblichkeit des Menschen, so wie über die Frage: Inwiefern ist die vernünftige Geistseele die Form des menschlichen Leibes?“ 1854) stimmen wir mit diesem katholischen Forscher zusammen.

flammam, neque tota flamma accendens transit in accensam neque pars ejus in eam descendit: ita anima parentum generat animam filii, ut ei nihil decedat. Aber auch das ist nur ein dem Bereiche des Natürlichen entnommenes Gleichniss. Wir können nichts sagen, als dass, während in der Engelwelt kein Geist einen andern aus sich hervorbringen kann, Gott das menschliche geistig seelische Wesen, weil mit der Natur zusammengegeben, darauf angelegt hat, zugleich mit der leiblichen Zeugung sich aus sich selbst fortzusetzen, aber wie dies geschehe, ist ein noch grösseres Geheimniss, als der leibliche Zeugungsprocess, welcher nur wie der dunkle Schatte des erhabneren geistigen ist.

III.

DER FALL.

Τέκνα φύσει ὀργῆς.

Die reingeistige und die sarkisch vermittelte Sünde.

§. 1.

Wir haben schon §. 6. des vorigen Abschnitts gesehen, welchen Grund es hatte, dass der Versucher sich nicht an den Mann, sondern an das Weib wandte. Das Weib war, um es kurz zu wiederholen, nur mittelbar gottesbildlich, sie war verhältnissmässig weniger geistig als seelisch und ebendeshalb empfänglicher für die Einwirkungen des Natürlichen an ihr und um sie her. Ebendeshalb naht ihr der Versucher nicht als reines Geistwesen, sondern in Gestalt der schlauen Schlange, welche kraft dämonischen Blendwerks redet. Dadurch gefesselt lässt sich das Weib in ein Gespräch ein. Der verlarvte Versucher verdächtigt ihr das göttliche Verbot als lieblos streng und lügt ihr vor, dass Lieblosigkeit dessen Beweggrund sei. Dadurch innerlich an Gott irre geworden, versenkt sich das Weib mit ihrem Sehen und Imaginiren in den verbotenen Baum, und dieser erscheint ihr so lieblich von Geschmack, so anmuthig von Anblick, so anlockend zu näherer Betrachtung, dass sie von seiner Frucht nimmt und isset. Indem sie sich so in den Baum versenkte, ist ihre Seele schon inficirt und die Sünde empfangen. Das Essen ist nur der äussere Vollzug der innerlich schon vollzogenen That. Nachdem nun das Weib der Schlange erlegen, wird sie zur Schlange für ihren Mann. Die Verführte wird zur Verführerin. Und Adam bleibt nicht in sich und in Gott, sondern vor der reizenden Frucht in der Hand der Geliebten verschwindet ihm jeder Gedanke an Gottes Liebe und den Todesernst seiner Drohung. So verfällt er gleicher Sünde.

Der Wesensbestand des Menschen bestand aus drei concen-

trischen Kreisen. Der innerste war sein Geist, der innere seine Seele und der äussere sein Leib. Mit seinem Geiste lebte und webte der Mensch in Gottes Liebe. Der Leib stand mittelst der Seele unter der Potenz dieses Liebeslichts und war von da aus seiner Verklärung gewärtig. Durch die Sünde hat sich nun das Umgekehrte verwirklicht. Sie begann damit, dass der Geist aus der göttlichen Liebe, seinem wahren Lebenscentrum, verrückt ward. Denn von Verdächtigung der göttlichen Liebe ging die Verführung aus und schritt von da zu Läugnung der göttlichen Liebe fort. Man beachte das wohl. Die Sünde begann nicht damit, dass das Weib den verbotenen Baum so unwiderstehlich reizend fand, sondern damit dass ihr der Liebesgrund des Verbotes und überhaupt Gottes Liebe verdächtig wurde. Die Sünde war nicht die Folge dessen, dass dem Weibe der sinnliche Reiz des Baumes das Bewusstsein des göttlichen Verbotes verdunkelte, sondern die Folge dessen, dass die Einflüsterungen der Schlange von Neid und Missgunst als Grund des Verbotes in ihr Eingang fanden. Der Ausgangspunkt der Ursünde war also im Geiste.

Dennoch ist zwischen ihr und der Sünde, durch welche der Satan zum Satan wurde, ein grosser Unterschied. Die Schrift sagt uns zwar nicht direkt, worin der Fall dieses hohen Geistes bestanden, aber wo sie von ihm redet, sehen wir überall in ihm (obwohl er Gotte dienen muss) den Feind Gottes als solches und der Göttlichgesinnten als solcher. Er geberdet sich, als wäre er Gott Mt. 4, 8 f. und er ist auch gewissermaassen ein Gott *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τουτου* 2 Cor. 4, 4. Seine Sünde war also was sie noch ist: Empörung gegen Gott. Hinausstrebend über die ihm anerschaffene Herrlichkeit wollte er in göttlicher Erhabenheit herrschen. Wir haben uns seine Sünde und seinen Sturz mit den Alten nach Schriftaussagen wie Jes. 14, 12—15 vorzustellen. Hoffährtig in seiner Herrlichkeit sich spiegelnd, blieb er nicht einergeben in Gottes Licht und Liebe, sondern sich darüber hinaus steigern wollend verfiel er der gottgeordneten Strafe solcher wahnsinnigen Selbstsucht.

Die Ursünde der Menschen hat mit der Ursünde Satans das gemeinsam, dass auch sie aus Gottes Liebe wichen, in welcher jedes Geschöpf seinen guten Urstand hat und in welcher sich

fortzubewegen seine rechte Entwickelung ist. Denn Gott ist *ἀγάπη* 1 Joh. 4, 16 und weil *ἀγάπη*, ist er *φῶς* 1 Joh. 1, 5., und Gott liebend und das liebend was Gott liebt bleibt und wandelt die selbstbewusste freie Creatur *ἐν τῷ φωτί* 1 Joh. 1, 7. 2, 10., und ihr Leben ist ein fortschreitendes *μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* 2 Cor. 3, 18. Alle Sünde ist Ueberschreitung der durch diese Liebe gezogene Schranke (*παράβασις*) und Nebenhinfall, Herausfall aus dem Bereiche dieser Liebe (*παράπτωμα*); sie ist *ἀνομία*, denn alles Gesetz Gottes ist Setzung seiner Liebe, wie auch die Thora ein Liebesgeschenk an Israël Dt. 33, 3 und לְאַהֲבָה אֶת־ה' ihre erste und letzte Forderung ist. Aus Gottes Liebe weichen ist das gemeinsame Wesen aller Sünde, und mit Weichung aus dieser Liebe nicht zu dem gottgesetzten, sondern einem selbstgesetzten Ziele fortschreiten zu wollen war das gemeinsame Wesen der Ursünde der Geisterwelt und der Menschheit.

Der Unterschied aber ist der, dass 1) der Satan der Urheber (*πατήρ*) der Sünde wurde, die Menschen aber der in die gute Schöpfung Gottes bereits eingedrungenen Macht der Sünde erlagen; dass 2) der Satan sich aus sich selber gegen Gott entschied, die Menschen aber durch Berückung von aussen der Liebe Gottes entrückt wurden, und 3) dass bei der Unmittelbarkeit, in welcher der Satan als reiner Geist Gotte gegenüberstand, seine Sünde direkte vollbewusste Empörung war, wogegen die Sünde der Menschen als geistleiblicher Wesen sich dadurch vollendete, dass sie, irre gemacht an Gottes Liebe, ohne diese vollbewusst zu verneinen, durch sinnliche Anziehungskraft des verbotenen Gegenstandes den entscheidenden Stoss erhielten. Durch das erste Unterscheidungsmerkmal unterscheidet sich die Sünde der erstgeschaffenen Menschen von der Sünde Satans, aber nicht von der mit Satan und der nach Satan gefallenen Engel; durch das zweite und dritte aber auch von der Sünde dieser. Denn die mit Satan gefallenen Engel entschieden sich auch rein aus sich, sie fielen durch Nachahmung, nicht durch Verführung, und die Gottessöhne, von denen Gen. c. 6 redet, fielen nicht, wie die Menschen, vermöge einer in dem Wechselverhältniss ihrer Natur zu dem Natürlichen ausser ihnen begründeten Möglichkeit der Verfleischlichung, sondern durch widernatürliche Durchbrechung der gottgesetzten

Schranke nach unten, wie der Satan und seine Engel durch widernatürliche Durchbrechung der gottgesetzten Schranke nach oben.

Fassen wir es kurz zusammen, so ist der Unterschied der, dass die Ursünde des Satans direkte rein geistige Erhebung wider Gott war, die Ursünde der Menschen indirekte leiblich vermittelte Erhebung wider Gott, vermittelt durch eine von aussen herangetretene verlarvte Macht der Berückung (Gen. 3, 13. הִשִּׁיאַנִי vgl. ἐξηπάτησεν 2 Cor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14) und durch den hinzugekommenen materiellen Sinnenreiz des verbotenen Baumes.

Nachdem wir das Wesen der menschlichen Ursünde im Unterschiede von der dämonischen psychologisch erörtert, betrachten wir unter gleichem psychologischen Gesichtspunkt ihre Folgen.

Die ethisch-physische Zerrüttung.

§. 2.

Gewisser unausbleiblicher Tod (Gen. 2, 17. 3, 3) war die der Uebertretung gedrohte Strafe, Tod im Sinne der Rückkehr zum Staube. Wenn die Menschen nicht sofort nach dem Genusse zu Staube werden, so lässt sich daraus schliessen, dass die Strafdrohung nicht so gemeint war. Inzwischen ist zwar durch die Schöpfung des Weibes wie die Möglichkeit eines Milderungsgrundes der Schuld, so die Möglichkeit einer Erfüllung der Drohung ohne Abbruch der Menschengeschichte geschaffen worden. Aber dass der Mensch als Einzelner von selbigem Tage an dem Strafverhängnisse des Todes verfallen ist, zeigt 3, 19 vgl. Röm. 5, 12.

Tod als Rückkehr zum Staube, also Auflösung des Leibes ist aber nur die sinnfällige Aussenseite der Sündenstrafe. Der zum Wesen des Menschen und zur Einheit seiner Persönlichkeit gehörige Leib würde dem Tode nicht verfallen können, wenn nicht im Geiste und in der Seele des Menschen eine zum Tode des Leibes führende Veränderung vorgegangen wäre.

Der dem Menschen eingehauchte Geist war ja die Lebensbedingung seines Leibes. Leben aber, Liebe und Licht sind durch die ganze Schrift hindurch ineinanderliegende Begriffe. Aus der Liebe Gottes gewichen, war also der Geist ebendamit untüchtig geworden, Princip des Lebens und der Verklärung für den Leib

zu sein. An die Stelle des zur Verklärung fortschreitenden Lebens war das in Verwesung auslaufende Gegentheil der Verklärung getreten.

Der Geist selbst kann aber unmöglich in der Weise sterben, in welcher das Staubgebilde des Leibes. Ein solches Sterben ist gegen sein Wesen und gegen seinen Ursprung. Er kann nicht in seine Bestandtheile aufgelöst werden, denn er ist nicht aus Bestandtheilen zusammengesetzt. Er kann auch nicht vernichtet werden, denn er ist unmittelbar göttlichen Ursprungs. Es liesse sich zwar denken, dass Gott ihn, ohne ihn substantiell zu vernichten, in den Stand der Unselbstständigkeit und des Unbewusstseins zurückversetzte, aber dass Gott das nicht thut, sieht man an den bösen Engeln, die er, obwohl sie unerlösbar sind, nicht vernichtet hat. Wo also die Schrift eine Resorption des Geistes in Gottes Wesen auszusagen scheint Ps. 104, 29. Iob 34, 14., ist nichts Anderes gemeint, als dass der unpersönliche Geist des Thieres in den Gesammtgeist des Naturlebens zurückgenommen wird, dessen Individuation er ist (Koh. 3, 21), der persönliche Geist des Menschen aber zu Gott zurückgeht, der ihn gegeben (Koh. 12, 7) und zwar, ohne sein Bewusstsein zu verlieren, zu Gott dem Richter (ebend. V. 14). Und dass die Schrift, wenn sie מוּת auch von der Seele sagt und den Leichnam sogar נֶפֶשׁ nennt, dabei nicht von der Vorstellung der Sterblichkeit der Seele ausgeht, werden wir später sehen; für jetzt genügt es, auf die alttest. Vorstellung vom Hades zu verweisen, welche ganz offenbar eine Fortdauer der Seelen voraussetzt. Die Seele ist nach der Schrift so wenig auflösungs- oder vernichtungsweise sterblich, als der Geist, von dem sie ausgegangen.

Aber die Schrift kennt einen geistlichen Tod 1 Joh. 3, 14. Mt. 8, 22. Lc. 15, 24. Eph. 2, 1. 5. 5, 14. Apok. 3, 1 und einen zweiten Tod Apok. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8 — also eine Art des Todes, welche, ohne Vernichtung zu sein, auch Geist und Seele betreffen kann. Der zweite Tod ist der jenseit des ersten Todes liegende höllische Strafzustand, der geistliche Tod aber ist der diesseitige natürliche Strafzustand, in welchem jeder Mensch, abgesehen von der Gnade, sich vorfindet — also eine Folge der Ursünde. Sagt man, dieser geistliche Tod sei Entfremdung des

innern Menschen von Gott dem Lebendigen, so ist damit weniger angegeben worin er bestehe als woher er entstehe. Bestehen muss er in einer dem leiblichen Tode ähnlichen Auflösung und in einem dem leiblichen Tode ähnlichen Entschwinden des bisherigen Lebens. So ist es auch. Das Inwendige der Menschen wurde infolge der Ursünde vom Tode ergriffen, indem die bisherige harmonische Einheit der im Geistes- und Seelenleben ineinandergreifenden mannigfaltigen Kräfte sich auflöste, und indem das gottesbildliche Geistesleben und dessen Spiegelung in der Seele entschwanden. Bisher erfüllte Gottes Liebe des Geistes Wollen, Denken und Empfinden; dieses dreifaltige gotterfüllte Geistesleben war das heilige Bild der Gottheit im Menschen. Als aber satanische Gedanken von einem lieblosen Gotte im Menschen Eingang fanden, war es um dieses heilige Bild geschehen. Es erlosch und zugleich mit ihm auch seine seelische Doxa. Die Kräfte der Seele geriethen in Verwirrung und entbrannten in widergöttlicher Begierlichkeit.[1] Der Geist war der Liebe Gottes entfallen und die Seele der Herrschaft des Geistes. Das ist der Hintergrund des מוֹת תָּמוּת.

Wie aber ein grosser Unterschied ist zwischen der satanischen und der menschlichen Ursünde, so auch zwischen den Folgen beider. In den Menschen war durch die Ursünde der Grund aller Sünde gelegt, in dem Satan aber und seinen Engeln war die Ursünde gleich der Gipfel aller Sünde. Der Gegensatz zu Gott, in welchen der Satan trat, war ein absoluter. Nachdem er sein Wesen in Sünde entzündet und wie ein Blitz vom Himmel gefallen war Lc. 10, 18., verstockte er sich selbst in der Finsterniss

[1]) Da die Wissenschaft berechtigt ist, biblische Anschauungen auf terminologische Ausdrücke zu bringen, so werden wir diese Disharmonie der vorher in Gott geeinigten Kräfte weiterhin zuweilen mit einem der Theosophie entlehnten Ausdruck die „Turba“ nennen, gleichbedeutend mit *ἀκαταστασία*. Es ist der Gegensatz von *εἰρήνη* 1 Cor. 14, 33 und *δικαιοσύνη* (welches auch bei Plato, besonders in der Republik, das seiner Idee entsprechende Wohlverhältniss der Grundbestandtheile menschlichen Wesensbestandes bezeichnet), der Gegensatz von *ἑνότης* als Einheit des Unterschiedlichen und *ἁρμονία* (womit Pythagoras das Wesen der Gesundheit und alles Guten und Gottes selbst benannte). Die Turba ist das Antecedens der *φθορά*.

seiner erloschenen Herrlichkeit, und ἐξουσία τοῦ σατανᾶ und ὁ θεὸς sind nun mit τὸ σκότος und τὸ φῶς sich deckende Gegensätze Act. 26, 18. Die Ursünde der Menschen aber hatte nicht jene unüberwindliche Intensität der Selbstverstockung. Die Menschen waren durch ihren Fall in die Gewalt des Satans gerathen, ohne durch Selbsthülfe sich daraus befreien zu können, aber sie trotzten nicht in ihrem durch die Sünde umgewandelten Zustande, sondern schämten sich dessen und fürchteten sich.

Die Schaam und die Furcht.

§. 3.

Dass die Menschen, nachdem sie gefallen, sich ihrer Nacktheit schämen und wegen ihrer Nacktheit vor Gott fürchten, das sind allerdings Anzeichen dessen dass sie nicht gar satanisch geworden sind, die Schrift aber berichtet es uns als die schlimmen Folgen ihres Falles.

Im Stande der Unschuld schämten sie sich ihrer Nacktheit nicht. Sie waren nackt, aber sie waren es auch nicht. Ihre Leiber waren das Kleid ihrer inwendigen Herrlichkeit und ihre inwendige Herrlichkeit war das Kleid ihrer Nacktheit. Ihre Leiber waren noch nicht geistlich, aber doch des Geistes; noch nicht durchdrungen, aber doch beschienen von seinem Lichte; noch nicht verklärt, aber doch von der Macht der Verklärung umfangen. Das Irdische, Thiergleiche ihrer Leiber trat wie verschwindend zurück gegen das Ueberirdische, Gottesbildliche des mittelst der Seele sie beherrschenden Geistes.

Als aber die gottgemässe Wirksamkeit des centralen Geistes auf die Seele und von dieser aus auf den Leib der vom peripherischen Leibe auf die Seele und von dieser auf den Geist ausgehenden satanischen Einwirkung gewichen, und der Geist der Liebe Gottes und somit der Wahrheit seines Wesens entfallen war: da war die Gottesbildlichkeit des Geistes, und infolge dessen die Geistesbildlichkeit der Seele, und infolge dessen die auf die Verklärung hin beiden conforme Leiblichkeit zum Zerrbilde geworden. Die Leiber der Menschen waren der von Geist und Seele auf sie ausgehenden Doxa, die sie bisher bekleidete, nun ver-

lustig. Darum sagt die Schrift, dass beiden nach der Uebertretung die Augen aufgingen und dass sie erkannten, dass sie nackt seien. Je länger man diesen Worten nachdenkt, desto schwerer, aber auch schwergewichtiger wird man sie finden. Unmöglich soll damit gesagt sein, dass sie ihre Nacktheit jetzt zum ersten Male gewahr wurden; eine solche Blindheit steht in Widerspruch mit der vorauszusetzenden Selbsterkenntniss der Erstgeschaffenen. Der Sinn der Worte ist dass sowohl mit der Nacktheit dieser an sich als mit ihrem subjectiven Verhältniss dazu im Augenblicke des Falles eine grosse Veränderung vorging. Mit der Nacktheit an sich — denn die Nacktheit war nun obwohl nicht anderen Wesens doch eine wesentlich andere; bisher der Einwirkung des gottesbildlichen Geistes unterstellt war sie nun entstellt, sie war ihrer selbst und also, weil entgeistet, aus einer materiellen eine grob materialische, aus einer *σαρκίνη* eine *σαρκική* geworden. Mit dem subjectiven Verhältniss der Menschen dazu — denn das sinnliche Sehen hatte bis jetzt im Dienste des in Gott sein selbst und der Aussenwelt mächtigen Geistes gestanden, jetzt aber wo der Geist der Knechtschaft des Sinnlichen verfallen und das Natürliche seiner Obmacht entfallen war, nahm das sinnliche Sehen insofern erst seinen eigentlichen Anfang, als es nun sein selbst geworden und der Geist unfrei an die dadurch vermittelten Eindrücke hingegeben war. Mit andern Worten: das sinnliche Sehen war bisher ein sinnlich vermitteltes Sehen *ἐν πνεύματι* gewesen, jetzt war es ein schlechthin sinnliches, in sich selbst entsunkenes, den Geist mit sich fortreissendes und ihm seine eigene Zerrüttung im Bilde zurückgebendes geworden. Und als nun die Menschen mit den aufgethanen Sinnesaugen ihre entherrlichte Leiblichkeit und in dieser wie in einem Spiegel die Entherrlichung ihres Geistes und ihrer Seele erblickten, da machten sie zum ersten Male die ihnen bisher fremde Erfahrung des הִתְבֹּשֵׁשׁ. Wenn etwas uns in anderer Urtheil nicht ohne unsere Schuld Herabsetzendes offenbar wird oder dass es offenbar werde von uns besorgt wird, da schämen wir uns.[1] Das Erste ist, dass wir vor dem was uns Schande bringt oder bringen könnte zurückprallen (Ps. 35, 4.

[1]) s. F. W. Hagen, Psychologische Untersuchungen S. 41 ff.

129, 5. u. ö.); das zweite, dass das zurücktretende Blut sich im Herzen anhäuft und dieses dadurch in gewaltsame, stürmische Contractionen geräth, worauf dann folgt, dass es auf alle die Theile hinströmt, welche durch Geberden unser Schuldgefühl verrathen können, besonders auf das Gesicht und seine nächste Umgebung (vgl. z. B. Ps. 44, 16). Dadurch entsteht die Schaamröthe חָפֵר (von der Wurzel פר, verdoppelt in *πορφύρεος*, *purpureus*) und wenn das Blut, indem wegen der Unmöglichkeit des Verbergens der Schrecken überhandnimmt, zurückweicht, die Schaamblässe בּוֹשׁ (verw. mit בוץ vgl. aram. אֲבַץ, בְּעַץ, עֲבַץ das Zinn und עֲבַץ als Verbum Ps. 34, 6. Trg. sich schämen). Dass חָפֵר und בּוֹשׁ ursprünglich diese verschiedene Schaamfarbe bezeichnen, sieht man deutlich aus Jes. 24, 23. vgl. 29, 22. Diese Farben sind aber nur die alleräusserlichste Erscheinung innerer geistig-seelisch-somatischer Vorgänge. Die Schrift analysirt uns die Schaam der gefallenen Menschen nicht. Indem sie uns aber sagt, dass sie Feigenlaub zusammennähten und sich Schurze machten, giebt sie uns über das erstmalige Entstehen der Schaam in wenig Worten den tiefsten Aufschluss. Es ist die untere Hüftgegend, welche von den Menschen verhüllt wird; vollständige Nacktheit ohne Verhüllung dieser Gegend des Leibes gilt bekanntlich selbst bei den wilden Völkern als Schande. Es hat dies darin seinen Grund, dass da die Absonderungswege der genossenen Nahrung, besonders aber dass da die Glieder der Fortpflanzung, die in der biblischen und überhaupt gemeinmenschlichen Sprache sogenannten Schaamtheile, gelegen sind. Diese heissen geradezu עֶרְוָה (z. B. Gen. 9, 22 f.) und בָּשָׂר (z. B. Lev. 15, 2. vgl. Ex. 28, 42.), weil Nacktheit und Fleisch, welche zu verhüllen dem Menschen die Schaam gebietet, in ihnen culminiren. Nimmt man auch nicht an, dass mit diesen Theilen infolge des Falles eine physische Veränderung vorgegangen, so ist doch klar, warum gerade hier die leiblichen Folgen des Falles am meisten in die Augen fallen mussten. Nachdem der Mensch in Mann und Weib geschieden war, glich er in Betreff der Fortpflanzung, auf die physiologisch-anatomische Aeusserlichkeit ihres Apparates und Vollzuges gesehen, den Thieren. Aber in Ansehung ihres geistig-seelischen Hintergrundes und des ihr schon in voraus durch die Selbstmacht

und Heiligkeit des Geistes aufgeprägten ethischen Charakters war er auch hierin über das Thier erhaben. Als aber die Menschen der durch ein Thier vermittelten Verführung des Satans erlegen waren und die Macht der Verklärung sich in die Wirklichkeit einer ganz und gar ihrer selbst gewordenen Materialität verwandelt hatte, da drängte sich der Abstand des Vormals und Jetzt nirgends so sehr der Wahrnehmung auf, wie an den Gliedern der Fortpflanzung, wo alle Radien der nun der Doxa des Geistes entkleideten nackten Natürlichkeit wie in ihren Quellort zusammenliefen. Der nun einheitslose Gegensatz des Geistlichen und Natürlichen war hier am schroffsten und das Thiergleiche der menschlichen Leiblichkeit erschien hier am meisten thierisch, darum schämten sich die Menschen und verhüllten sich, um vor sich selber und jedem sehenden Auge den Anblick ihrer in Schande verkehrten Ehre zu verbergen.

Ein zweites Gefühl, welches die Gefallenen ergriff, war die Furcht. Furcht ist zwar auch schon ein Bestandtheil der Schaam; wir meinen aber hier die bewusste Furcht vor Gott, von welcher sie ergriffen wurden, als sie den Hall Jehova-Elohims des in der Abendkühle im Garten Daherschreitenden vernahmen und sich tief hinter die Bäume des Gartens versteckten 3, 8—10. Furcht vor Gott, insofern sie vom Gefühl der Schuld und Schande ausgeht, ist das die mannigfachen Abstufungen von Besorgen und Bangen, Grauen und Aengsten, Entsetzen und Zagen in sich befassende Correlat des göttlichen Zornes. Gott zürnt indem seine persönliche Heiligkeit die Sünde abstösst und indem er die Verderbensmächte seiner Doxa oder, wie die Schrift sich ausdrückt, die Feuerseite seiner Doxa aufregt (Jes. 10, 17); der Zorn als solche Erregung heisst אַף (Schnauben), זַעַם, זַעַף, רֹגֶז, ὀργή und als solches Entbrennen heisst er חָרוֹן oder חֵמָה. Und der Mensch fürchtet sich indem Gefühl, Bewusstsein, Erlebniss dieser göttlichen Erregung ihn selbst, dem sie Verderben droht, in Erregung versetzt; die charakteristische Geberde dieser menschlichen Furcht, auf deren Grundbegriff fast alle Benennungen der Furcht zurückgehen (יָרֵא = יָרַע, פָּחַד, עָרַץ, פַּלָּצוּת u. a.), ist das Zittern. Dieses Zittern gleicht in seinem höchsten Grade dem Zucken infolge elektrischer Schläge, nämlich, wie die Schrift sagt, der göttlichen

Zornblitze (Ps. 18, 15. 144, 6.). Furcht in diesem Sinne und Liebe schliessen sich aus. Φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ 1 Joh. 4, 18.

Dass die Menschen sich schämten, war die Selbstfolge dessen dass ihre Doxa, dieses Ehrenkleid des Leibes, sich in Schande der Nacktheit (Apok. 3, 18.) verkehrt hatte, und dass sie sich fürchteten, war die Selbstfolge dessen dass sie aus Gottes Liebe zurückgewichen und dadurch Gottes Zorne verfallen waren. Ohne Zweifel war dass sie sich so schämten und fürchteten besser als wenn sie sich nicht geschämt und gefürchtet hätten; etwas positiv Gutes waren diese Schaam und Furcht zwar nicht, sie waren nur der unwillkürliche Reflex des verlorenen Guten, aber daran dass die Menschen sich von diesen Gefühlen überwältigen liessen, ohne sie durch gewaltsame Gegenwirkung zu unterdrücken, zeigt sich dass ihr Fall, so tief er auch war, doch dem satanischen an Tiefe nicht gleich kam. Sie hatten wider ihr Gewissen gesündigt, aber nachdem sie gesündigt ertödteten sie ihr zeugendes Gewissen nicht. Denn sowohl Schaam als Furcht waren durch das Gewissen vermittelt, dadurch dass die Menschen sich nun ausser Gott erblickten nicht ohne ein Wissen um das was sie in Gott sein sollten und in Gott gewesen waren.

Das Gewissen und die Gottesferne.

§. 4.

Es ist der grosse Vortheil systematischer Behandlung eines wissenschaftlichen Stoffes, dass vereinzelte Gedanken, welche man bisher über einschlagende Fragen hegte, indem sie nun innerhalb fester und vielseitiger Zusammenhänge zu stehen kommen sollen, eine Probe bestehen, die meistens zur Berichtigung, Schärfung oder Vervollständigung derselben führt, und die geschichtliche Methode, die wir erwählt, bringt uns obendrein den Gewinn, dass sie uns mitgebrachter, aus trüglicher Selbstbeobachtung abgeleiteter Vorurtheile überhebt und in den ersten Anfängen psychologischer Thatsachen ihr wahres Wesen bei wenigstens weit geringerer Gefahr der Täuschung erkennen lehrt. So ist es auch mit den Fragen: was ist das Gewissen? und welcher Art war der Verkehr Gottes mit den ersten Menschen vor und nach dem Falle?

Ueber beide Fragen sind nicht wenig falsche Ansichten gäng und gebe, welche, weil nicht ohne alle Wahrheit, bestechen und in fast traditionellen Formeln sich vererben. Es wird sich zeigen, wie falsch sie sind, wenn wir sie mit den bis hieher gewonnenen Erkenntnissen und der auf den ersten Blättern der Bibel verzeichneten unerschöpflich lehrreichen Urgeschichte zusammenhalten.

Nichts liest man häufiger, als dass das Gewissen eine Stimme Gottes in uns sei. Schon logisch angesehen, ist das schief. Denn Gewissen ist sittlich-religiöses Bewusstsein, also ein subjectiver Begriff; *συνείδησις* (*conscientia*) ist nicht einmal ein solcher correlater Begriff, wie es v. Schubert in seiner Geschichte der Seele erklärt: „Mitwissen der Seele mit dem allgegenwärtigen allwissenden Gott", das *συν* ist nicht das der Begleitung oder Correspondenz, *συνείδησις* bedeutet (indem das Ich als Wissendes und das Wissen von einander unterschieden werden, s. 1 Cor. 4, 4.) das der Person des Menschen beiwohnende Wissen. Man müsste also sagen: Gewissen ist das dem Menschen in seinen sittlich-religiösen Beziehungen vermöge innerer Selbstbezeugung Gottes eignende Wissen. Aber auch das ist falsch, wenn man damit meint, dass es fort und fort sich wiederholende unmittelbare Selbstbezeugungen Gottes seien, deren Echo das Gewissen sei, und deren der Mensch bedürfe, um überhaupt ein Gewissen zu haben. Die Schrift redet nirgends so vom Gewissen. Sie redet davon überall als von etwas zum eigensten Wesen des Menschen Gehörigen. Das A. T., in welchem dieser Begriff noch nicht ausgeprägt ist, sofern nicht etwa מַדָּע Koh. 10, 20. (LXX. *ἐν συνειδήσει σου*) entspricht, sagt dafür לֵב (לֵבָב); das Gewissen erscheint da als ein Wissen des Herzens 1 K. 2, 44. und die Rüge und Strafe des Gewissens, die der Mensch erfährt, als חָרַף und הִכָּה seines Herzens Iob 27, 6. (vgl. LXX); 1 S. 24, 6. 2 S. 24, 10. Und wo das N. T. vom Gewissen redet, ist es überall nicht Gott, welcher dem Gewissen Zeugniss giebt, sondern das Gewissen, welches dem Menschen Zeugniss giebt 2 Cor. 1, 12.; *συμμαρτυρεῖν* wird vom Gewissen nicht in dem Sinne gesagt, dass es mit Gott dem Zeugenden zeuge, sondern in dem Sinne, dass es bei oder in dem Menschen zeuget Röm. 2, 15. 9, 1. (vgl. *συμμαρτυρεῖν* in gleichem Sinne einer innerlich ergehenden beiwohnenden Bezeugung Röm. 8, 16.).

Demnach ist auch 1 P. 2, 19. (vgl. Röm. 13, 5.) συνείδησις θεοῦ nicht das Gewissen, welches Gott in sich wohnend und zeugend hat, sondern das Bewusstsein Gottes, nämlich seines Willens und Wohlgefallens. Einen Schriftanhalt hat die Ansicht nicht, dass das Gewissen der Reflex einer unmittelbaren Selbstbezeugung Gottes im Menschen oder gar diese selbst sei.

Blicken wir in die Urgeschichte, so bestätigt sich die Irrthümlichkeit dieser Ansicht. Wenn sich das Weib der Schlange gegenüber des strengen göttlichen Verbotes bewusst zeigt und demgemäss ausspricht, so ist es das Zeugniss ihres Gewissens, welches da zu Worte kommt. Und wenn sie und Adam dennoch das göttliche Verbot übertreten, so geschieht es infolge dessen, dass sie, aus Gottes Liebe heraus der Sinnenlust verfallen, das innere Zeugniss ihres Gewissens unterdrücken. Als aber die Sünde begangen ist und ihnen in ihren Folgen offenbar wird, bricht das niedergehaltene Gewissen wieder hervor. Sie werden, ihre Blösse erblickend, von Schaam, und Gottes Nahen vernehmend, von Furcht ergriffen. Beides wäre nicht möglich, wenn ihr Gewissen sie nicht des göttlichen Verbotes gemahnte und ihnen die Schuld der Uebertretung desselben vorhielte. Man bedenke nun, dass dem Vorgange zwischen Schlange und Weib eine unmittelbare Selbstbezeugung Gottes an Adam, das Verbot des Erkenntnissbaumes, vorausging und eine unmittelbare Selbstbezeugung Gottes, die Ueberführung und Aburtheilung, nachfolgt — der Bericht könnte uns nicht deutlicher zu verstehen geben, dass das Gewissen nicht selbst auch der Reflex einer innerlichen unmittelbaren Selbstbezeugung Gottes ist.

Der Apostel sagt uns ja auch Röm. 2, 15. geradezu, dass das Gewissen nicht der Wiederhall einer jedesmaligen unmittelbaren göttlichen Selbstbezeugung, sondern das Wissen um ein göttliches Gesetz ist, welches jeder Mensch, auch der die positive Gesetzesoffenbarung nicht kennt, in seinem Herzen trägt. Auch die Heiden haben *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* d. h. das Thun, durch welches Gottes Gesetz vollzogen wird, welcherlei Art dieses Thun sei, steht als objective Vorschrift mit unverlöschlichen Zügen in ihrem Herzen geschrieben, so wie es für Israel steht auf den Steintafeln und dem Pergamen der Thora.

Indem der Ap. hinzufügt συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως, stellt er das Gewissen zu jenem inneren Gesetze in ein Verhältniss, welches dem der Prophetie zur Thora gleicht. Wie die Prophetie (welche man treffend das Gewissen des israelitischen Staates genannt hat) der Thora Zeugniss giebt und die jedesmaligen Zustände und Handlungen Israels in das Licht der Thora stellt: so giebt das Gewissen jenem inneren Gesetze in dem Menschen vor ihm selber Zeugniss (συμμαρτυρεῖ), weist den Menschen an, nach jenem Gesetze zu handeln (das sogen. vorhergehende, rathende oder widerrathende Gewissen), richtet seine Handlungen nach diesem Gesetze und spiegelt im Lichte dieses Gesetzes sein Thun und seinen Zustand (das nachfolgende, richtende Gewissen). Von Seiten dieser kritischen beurtheilenden oder verurtheilenden Thätigkeit wird des Gewissens gedacht in Bezug auf eignes Thun Hebr. 10, 2. und in Bezug auf das Thun Anderer 1 Cor. 10, 29. 2 Cor. 4, 2. 5, 11. Das Gewissen ist also das reflectirte Bewusstsein des Menschen von dem Gesetze in seinem Herzen, das fort und fort bald normativ bald richterlich sich bezeugende Wissen desselben.[1] Indem nun das Gewissen dem inneren Gesetze Zeugniss giebt, tritt es dem Menschen als Ich gewissermaassen gegenüber und es entstehen in diesem, sei es dass er über eine einzelne Handlung oder dass er über seinen Gesammtzustand nachdenkt, hervorgerufen durch das Gewissenszeugniss einerseits anklagende, andererseits vertheidigende Gedanken, welche wie in Rechtsstreit, in Wortwechsel mit einander (μεταξὺ ἀλλήλων) gerathen. Mit diesem ins Herz geschriebenen Gesetze, dieser fortgehenden Bezeugung desselben durch das Gewissen, diesen durch das Gewissenszeugniss hervorgerufenen Gedanken der Selbstanklage oder auch der Selbstrechtfertigung kommt der Heide — sagt der Apostel — dereinst vor Gottes Gericht zu stehen, welches er

[1]) Die Scholastiker unterscheiden *synderesis* (συντήρησις) als das habituelle Wissen des göttlichen Willens im Allgemeinen und *conscientia* als die actuelle Synderese d. h. als die jenes allgemeine Wissen normativ oder richterlich handhabende Gewissensthätigkeit. Theod. Krüger in seiner *theologia moralis* (1747) bemerkt treffend, dass, wenn man sich das Gewissen als *syllogismus practicus* denke, die *synteresis* der *propositio major* und *syneidesis* der *propositio minor* entspreche.

durch Jesum Christum übt, den Heiland nicht blos Israels, sondern der Menschheit.

Das Gewissen ist also nicht Echo oder Stätte einer unmittelbaren göttlichen Selbstbezeugung, sondern wirksames Bewusstsein eines dem Menschenherzen eingegründeten göttlichen Gesetzes. Was über das Gewissen als Gottes Stimme in uns von Alten und Neuern gesagt wird, hat darin seine Wahrheit, dass das Zeugniss des Gewissens allerdings auf einer über uns erhabenen göttlichen Grundlage ruht, nämlich auf dem mit seinem Sein, seinen Forderungen und Urtheilen unserer Willkür entrückten Gottesgesetze in uns. Wenn der Mensch sein Thun mit diesem Gesetze in Uebereinstimmung weiss, so ist sein Gewissen ἀγαθή Act. 23, 1. 1 P. 3, 16. 21. 1 Tim. 1, 5. 19., καλή Hebr. 13, 18., καθαρά 1 Tim. 3, 9. 2 Tim. 1, 3., ἀπρόσκοπος Act. 24, 16. Wenn sein Thun arg ist, so ist auch sein Gewissen, insofern es Bewusstsein solcher Argheit ist, πονηρά Hebr. 10, 22.; es ist μεμιασμένη Tit. 1, 15. 1 Cor. 8, 7., insofern die bösen Thaten wie Flecken sich in ihm abschatten, oder κεκαυτηριασμένη 1 Tim. 4, 2., insofern es sie wie Brandmale unveräusserlich und unvertilgbar an sich trägt. Alle diese Eigenschaften gelten dem sogen. nachfolgenden Gewissen. Das sogen. vorhergehende Gewissen kann richtig oder irrig, schwach oder fest sein (ἀσθενής, ἀσθενοῦσα 1 Cor. 8, 7. 12. vgl. πίστις von Selbstgewissheit des Gewissens Röm. 14, 23.), nicht aber gut oder bös, denn ein gutes oder böses Bewusstsein göttlichen Willens ist ein Widerspruch in sich selbst. Aber irren und schwanken kann das Gewissen in dem was vor Gott recht sei. Wäre der Mensch freilich nicht gefallen, so wäre das Gewissen das immer wahrhaftige und sein selbst gewisse Zeugniss von dem Gottesgesetze in uns und der vollkommen treue Spiegel unseres Verhältnisses dazu. Das innere Gottesgesetz selbst war und ist unaustilgbar. Auch in dem gefallenen Menschen steht geschrieben, dass Bleiben in der göttlichen Liebe die Wahrheit und der Friede seines Wesens ist; dass sein Thun so und so beschaffen sein muss, um göttlicher Liebe gemäss zu sein und dass es ihm, wenn es anders beschaffen ist, den göttlichen Zorn zuzieht. Die Kräfte des Geistes und der Seele selbst sind wie der Dekalog dieser schöpferisch uns einge-

gründeten Thora. Aber die Prophetie des Gewissens, obgleich unentwindbar auf dieses objective Gottesgesetz bezogen, ist von den Folgen des Falles nicht ausgenommen, und es bedarf, nachdem der Mensch aus Gottes Liebe gefallen, einer Wiederversetzung in diese heilige Sphäre (vgl. Röm. 9, 1.), damit das Gewissen ihm ebenso treu und sicher den Willen der göttlichen Liebe, wie den verwirkten göttlichen Zorn bezeuge.

Denn wie es schief ist, das Gewissen die Stimme Gottes zu nennen, so ist es vollends falsch, das Gewissen die Stimme Gottes des Erlösers zu nennen. Es ist das eine seit Günther und Pabst vielvernommene Ansicht, dass das Gewissen nicht eine der Schöpfung, sondern eine der Erlösung angehörige psychologische Thatsache sei. Das ist so wenig wahr, dass vielmehr das Gewissen selbst wie der Reinigung durch Gnade Hebr. 9, 14. vgl. 9, 9. 10, 2., so auch der Berichtigung, Befestigung, Schärfung (vgl. 1 Cor. 4, 4.) durch Gnade, kurz, wie das ganze Wesen des Menschen, der Erlösung bedarf. Und auch was ich bisher nach Günthers Vorgang öfter geäussert habe, dass der Gottesruf אַיֶּכָּה Ursprung und Wesen des Gewissens, dieses also Anfang der den Sünder suchenden Gnade sei,[1] muss ich jetzt unzutreffend finden. Wenn Eva sich der Schlange gegenüber des göttlichen Verbotes und seiner strengen Verbindlichkeit bewusst zeigt, wenn die Gefallenen Schaam und Furcht ergreift, so ists das den ersten wie allen Menschen eingegründete Gottesgesetz: du sollst Gott lieben etc., welches da zur Erscheinung kommt, der Ruf Jehova-Elohims: Wo bist du? ist also nicht der erste Anfang des Gewissens und dieses nicht der fortgesetzte Nachhall jenes Rufes.

Die Menschen hatten ein Gewissen, welches ihnen Gottes Liebeswillen bezeugte, schon im Stande der Gottesnähe vor dem Falle; sie hatten ein Gewissen, welches sie in Schaam und Angst versetzte, in dem Stande der Gottesferne nach dem Falle, und es ist nichts anderes, als der Gedankenstreit der Selbstbeschuldigung und Selbstentschuldigung gegenüber dem Gewissen, welchem Jehova-Elohim ein Ende macht, indem er ihnen das Gewissenszeug-

[1]) In meinem Comm. zur Genesis, Ausg. 1 u. 2, vgl. Thomasius, Dogm. 1, 315 f.

niss von ihrer Schuld zur Gewissheit bringt. Indem ihnen aber Gott als Richter naht, naht er ihnen zugleich als Erlöser. Dieses Daherschreiten Jehova-Elohims im Garten ist die erste geschichtliche Bewegung Gottes zum Erlösungswerk, der erste geschichtliche Schritt zur Menschwerdung. Denn dass diese Verkehrsweise Gottes mit den Menschen die ursprüngliche gewesen sei, ist ein unerweisbares Vorurtheil. Das Leben der noch nicht gefallenen Menschen war ein Leben in Gott und seiner Liebe. Kehrten sie in sich ein, so verkehrten sie mit Gott im Geiste, und wandten sie sich der Aussenwelt zu, so verkehrten sie mit Gott in seinen Werken. Als sie aber aus Gottes Liebe wichen, wurden sie Gotte fremd und Gott ihnen ferne. Aber nach seinem ewigen Liebesrathe wollte er ihnen nicht fern bleiben. Er nahte ihnen wieder, aber nun in einer ihrer Materialisirung und Veräusserlichung entsprechenden Weise. Er giebt sich eine den Menschen sinnlich wahrnehmbare begrenzte, wahrscheinlich menschliche Erscheinung. Kindische Vorstellung, mythologische Einkleidung des Berichtes ist das nicht. Allerdings ist das Sein des Menschen auch nach dem Falle ein Sein in Gott Act. 17, 28. und, was dasselbe, Gott der Allgegenwärtige ist im Menschen auch nach dessen Falle. Weil aber der Mensch nicht mehr in Gottes Liebe ist, so hat es gleiche Wahrheit, dass er ausser Gott und Gott ausser dem Menschen ist. Das Liebesverhältniss ist gebrochen. Das ists was nun auch geschichtlich offenbar wird. Wie fern Gott den Menschen geworden, zeigt sich daran, dass er nun von aussen an sie herantritt, und wie fremd die Menschen Gotte geworden, zeigt sich daran, dass sie sich vor ihm verbergen. Der Bruch des Liebesverhältnisses wird aber deshalb in so geschichtlicher Weise offenbar, weil Wiederherstellung desselben im Verlaufe der Geschichte Gottes Liebeszweck ist. Die vorbereitende Gestalt dieser Wiederherstellung ist die, dass von Seiten Gottes die Verheissung und von Seiten der Menschen der Glaube durch die trennende Scheidewand hindurchgeht — ein psychologischer Vorgang von tiefster heilsgeschichtlicher Bedeutung.

Die Verheissung und der Glaube.

§. 5.

Obgleich Schaam und Furcht noch keine wahre Busse sind, so ist doch gar nicht zu verkennen, dass die gefallenen Menschen weiterhin in wahrhaft bussfertigen Zustand eintreten. Wie kommt es nun, dass Gottes Gnade das Geschehene nicht dergestalt ungeschehen machte, dass die Menschengeschichte, in ihren schöpferisch gesetzten guten Anfang zurückversetzt, von vorne beginnen konnte? Warum bedurfte es, damit das Liebesverhältniss Gottes und der Menschen wiederhergestellt würde, einer solchen die Gottheit in ihrem eignen Wesen bewegenden und aus der Ewigkeit in die Zeit hineingewirkten Thatsache, wie die Menschwerdung des Sohnes? Warum liess es Gott zu, dass von dem Falle der ersten Menschen her Sünde und Gnade ohne Vertilgung jener durch diese in jahrtausendlangem Geschichtsverlauf sich fortpflanzten, und warum ordnete er es so, dass erst in der Mitte als der Fülle dieser langen Zeiten der Wiederbringer erschien, welcher den verlorenen guten Anfang vollkommen ersetzte? Auf diese Fragen ist im Allgemeinen zu antworten, dass das Werk der Wiederbringung ein Werk freier göttlicher Liebe war, dass es aber, wenn es geschehen sollte, nur so und nicht anders geschehen konnte. Die Gründe der Art und Weise seines Vollzugs liegen in Gottes Wesen und in dem gottgesetzten Wesen des Menschen. Einerseits lag es im Wesen der Freiheit, dass die Sünde der Menschen als ihre freie That nicht vernichtigt werden konnte, ohne die Menschen selbst zugleich mit diesem Anfange freier Selbstbethätigung zu vernichten, und es lag im Wesen der Geistleiblichkeit, vermöge welcher die Menschen nicht allein selbstständige Personen sind, sondern auch eine sich fortpflanzende organisch verbundene Gattung, dass die widergöttliche Entscheidung der Erstgeschaffenen von entscheidenden Folgen für die ganze in ihnen mitgesetzte und von ihnen aus sich entfaltende Menschheit werden musste; andererseits lag es im Wesen der göttlichen Heiligkeit, dass er die Selbststrafe, welche die Sünde in sich trägt und aus sich heraussetzt, ohne geleistete Sühne

nicht aufheben kann und dass er die Sünder nicht lieben kann, ohne dass die Sünde, die ihn abstösst und die er abstösst, vollkommen wieder gut gemacht ist. Diese Antworten auf die obigen Fragen sind umrisslich richtig, sie werden aber erst dann überzeugend, wenn man die ethischen Folgen der Sünde zugleich als physische fasst. Kein Bussschmerz der Menschen reichte hin, ihnen wieder eine der Heiligkeit Gottes gemässe innere und äussere Gestalt zu geben; denn die Sünde hatte ihre Gottesbildlichkeit zerrüttet und es galt eine neuschöpferische Wiederherstellung dieser, damit Gott sich selbst in den Menschen wieder erkenne und sie liebe. Ferner: Zorn und Liebe sind nicht blos zwei verschiedene Sinnesweisen Gottes, sondern zwei wie Feuer und Licht verschiedene Principien der ewigen Herrlichkeitsoffenbarung seines Wesens. Gott ist die Liebe, aber er ist es in ewigem, schlechthin trübungslosem, lichtem Triumphe über den Feuergrund, welcher in geschichtlicher Offenbarung Gottes *ὀργή* und wonach Gott selbst *πῦρ καταναλίσκον* heisst. Der Geist des Menschen wesete in Gottes Liebe und seine Seele war das Abbild jenes lichten Triumphes. Als aber der Mensch aus Gottes Liebe wich, entsank er in den Feuergrund seines Wesens, welcher im Feuergrunde des göttlichen originirte. Der Mensch war nun *φύσει τέκνον ὀργῆς* (Eph. 2, 3). Er war nicht mehr *κοινωνὸς θείας φύσεως* (2 P. 1, 4), und sollte er es wieder werden, so war nicht blos eine Gesinnungsänderung in Gott vonnöthen, sondern eine That der göttlichen Liebe, die ihn aus der Zorntiefe wieder zur Höhe des Lichts emporhebe. Diese That der göttlichen Liebe ist die ewig beschlossene und zeitlich vollzogene Erlösung der Menschen vom Zorne durch den Sohn der Liebe, der sich in die Zorntiefe der Gottheit hinabbegab, die der Gottesbildlichkeit verlustige Menschheit mit seiner absoluten Gottesbildlichkeit deckte, den Zorn auf sich nahm und in sich aufhob und so die der Liebe entfallene Creatur wieder in das Princip zurückbrachte, in das sie geschaffen war. Man wird entgegnen: das seien Worte der Fantasie und nicht des Verstandes, Bilder und nicht Begriffe. Aber von solchen Geheimnissen lässt sich auch wirklich nur in Bildern lallen und eure abstracten Begriffe — rufen wir den Entgegnenden zu — sind nichts als ein löcherichtes Sieb für diese allerrealsten

Realitäten. Die Schrift sagt auch (Gal. 3, 13 f.): Christus musste zuvor κατάρα werden, damit die verheissene εὐλογία entbunden würde; κατάρα ist die Aeusserung des Zorns und εὐλογία die Aeusserung der Liebe. Die κατάρα des sinaitischen Gesetzes, welche er auf sich nahm und in sich aufhob, ist nur eine geschichtliche Aeusserung der ὀργή, die ohne ihn auf der Menschheit geblieben wäre (Joh. 3, 36).

Diese Wandlung des göttlichen Zorns in Liebe durch Selbstdahingabe des Sohnes Gottes an und für die gefallene Menschheit ist eine ewige Thatsache, denn Gottes Liebeswille und Liebesrath über die Menschheit in ewiger Voraussicht ihres Falles sind ewig. Als nun der Fall der Menschen sich geschichtlich verwirklicht hat, da begann auch sofort, in der vor Gott ewigen Versöhnungsthat wurzelnd, die geschichliche Selbstoffenbarung des göttlichen Liebeswillens und der geschichtliche Selbstvollzug des göttlichen Liebesrathes. Die Urtheilssprüche über die Schlange, das Weib, den Mann sind Aeusserungen des göttlichen Zornes, aber das Aeusserste des Fluches über die Schlange, die Zertretung ihres Kopfes durch den Samen des Weibes, ist Segen für die Menschheit. Es ist nur erst ein Lichtstrahl, welcher das Dunkel der Gottentfremdung der Menschen durchbricht, nur ein Lichtblick, der mitten im Zornfeuer aufleuchtet. Es ist ein Wort, welches von Künftigem redet, denn weil Gott den Menschen ferne geworden ist, so kommt nun auch ihr Heil aus der Ferne. Und weil die Menschen sich durch die Sünde veräusserlicht, lautet auch dieses Verheissungswort so äusserlich auf Sieg über die Schlange. Das was die göttliche Liebe meint, bleibt wie hinter emblematischer Räthselgestalt verborgen. Und doch liegt in diesem Protevangelium schon das ganze Evangelium. Der זֶרַע אִשָּׁה, der הוּא ist, gründlich verstanden, kein Anderer als Jesus Gottes und Marien Sohn. Ja es ist dieser selbst, welcher in und mit diesem Worte den Grund seines Kommens in der Menschheit legt, denn von diesem Worte an und von diesem Worte aus schreitet er durch den A. B. dem Ziele seiner Menschwerdung und durch den N. B. dem Ziele seines Werkes entgegen. Dass aber die Selbstbeweisung der göttlichen Liebe, dass die Selbstankündigung seines Kommens in solchen dunklen und mehr oder weniger

äusserlichen Worten von Künftigem bestehen, ist die Folge der Gottesferne der Menschheit.

Das Heil bewegt sich der Menschheit zu aus der Ferne, und wodurch wird es ihr nahe? Durch den Glauben. Die Schrift eignet Glaubensthätigkeiten und Glaubenszustände sowohl dem Geiste (z. B. Ps. 143, 7; 78, 8. 51, 12) als der Seele zu (z. B. Hoffen, Harren, Vertrauen auf Gott, Hangen an Gott, Ruhen in Gott Ps. 116, 7. 131, 2), aber nirgends sagt die Schrift: der Geist glaubt, oder: die Seele glaubt, deshalb nicht: weil der Glaube (πιστεύειν, הֶאֱמִין) eine Bethätigung des menschlichen Ich ist, welches sich von Geist, Seele und Leib unterscheidet. Das Wesen des Glaubens ist deutlich ersichtlich aus Ps. 73, 26, wo Asaph sagt: „mag dahinschwinden mein Fleisch und mein Herz — der Fels meines Herzens und mein Theil ist Elohim auf ewig". Sein Ich bleibt gläubig an Gott, selbst wenn der Leib und auch das Herz, also Geistes- und Seelenleben vergingen; selbst dann hielte er fest an Gott als dem Felsen, welcher bleibt wenn alles wankt und dem Besitzthum, welches ihm bleiben muss wenn er alles verliert, er hielte fest an ihm auf ewig, selber unvergänglich weil mit dem Unvergänglichen verbunden. Diese durch alle innern und äussern Widersprüche, durch Sünde, Leiden, Tod und Hölle hindurchbrechende Zuflucht zu Gotte dem Erlöser; dieses nach Gottes freier barmherziger Liebe, wie sie sein Wort bezeugt, ausgestreckte und sie erfassende Verlangen; dieses nackte selbstlose, in nichts anderem als Gottes verheissener Gnade sich befriedigt fühlende Sehnen; diese jeden Lichtstrahl, der von Gottes versöhnter Liebe ausgeht, aufsaugende Begierde, diese heilsbegierige überzeugte Zueignung und Bindung des Wortes der Gnade — das ist Glaube. Er ist seinem Wesen nach das rein receptive Correlat des Verheissungswortes, ein Mittel der Wiederannäherung an Gott, welches, wie das Wort selbst, durch die Gottesferne infolge der Sünde bestimmt ist, denn der Glaube hat dem Worte zu trauen trotz alles Nichtbegreifens, Nichtsehens, Nichtempfindens. Alle empfindlichen *actus reflexi* gehören nicht zum Wesen des Glaubens. Er ist seinem Wesen nach *actio directa*, nämlich *fiducia supplex*.[1]

[1]) Nirgends ist das lehrreicher und erfahrungstiefer erörtert, als in Ehrich Pondoppidans Hellem Glaubensspiegel, Kopenhagen u. Lpz. 1726. 1768.

Indem nun von dem Gotte der Liebe, dem Fernen, das Wort der Verheissung dem Menschen entgegenkommt und der Mensch als Ich mit allen Kräften seines Geistes und seiner Seele sich ihm gläubig entgegenstreckt, erneuert sich das ursprüngliche Liebesverhältniss wieder wie in keimartigem Anfang. Diese Anfangsgestalt behält es auch durch die ganze Heilsgeschichte hienieden, obwohl die Heilsoffenbarung fortschreitet und der Unterschied beider Testamente gross ist. Denn auch nachdem Jesus geschichtlich erschienen ist und die Erlösung vollbracht hat, ist es das Wort, in dem er sich darbietet, das Wort, welches bei aller Klarheit doch ἔσοπτρον ἐν αἰνίγματι 1 Cor. 13, 12 ist, und der Glaube, der ihn nicht anders ergreift, als in dem alle andern Gnadenmittel umschliessenden Worte. Unser natürliches Leben bleibt dem Zorne verfallen und erliegt zuletzt dem Bruche des Todes, aber mitten in diesem Zorne leben wir, die wir glauben, mit unserem Ich, mit unserem inwendigsten Menschen, entnommen dem Zorne, im Principe der göttlichen Liebe, und aller Zorn, den wir erfahren, gilt nicht mehr uns unserem wahren Wesen nach, sondern der Zugrunderichtung des Natürlichen, von welchem wir selbst befreit zu werden uns sehnen. Unsere Gottesbildlichkeit, unsere Doxa ist verloren, aber in Christo, den wir im Glauben an sein Wort ergriffen, haben wir sie wieder. Er ist unser Gottesbild und unsere Doxa, bis einst aller Zorn nicht blos zurechnungsweise, sondern auch thatsächlich für uns erloschen und unser ganzer Wesensbestand in das Bild und die Doxa Christi verwandelt sein wird.

Auf die psychologische Beleuchtung dieser Thatsachen der Erlösung kommen wir in den letzten Abschnitten zurück. Die Strenge der systematischen Methode hätte uns eigentlich hier noch darüber zu schweigen geboten. Wir konnten uns aber diesen Vorblick nicht versagen, da der durch die Schöpfung gelegte Grund unseres natürlichen Bestandes, den der nun folgende Abschnitt besprechen wird, schon seit der ersten geschichtlichen Regung des Erlösungsrathschlusses von der Gnade durchwirkt ist und nur, weil er diese zum Hintergrunde hat, erhalten bleibt.

IV.

DER NATÜRLICHE BESTAND.

Πάντα γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος.

Hebr. 4, 13.

Die Persönlichkeit und das Ich.

§. 1.

Nachdem wir nun den Fall des Menschen psychologisch betrachtet und auch schon einen psychologischen Vorblick auf seine Wiederherstellung gethan haben, betrachten wir, von diesem Werke der Gnade absehend, seinen gegenwärtigen Bestand. Der Weg, den wir dabei einschlagen, ist der von innen nach aussen. Das Aeusserlichste des Menschen ist seine Leiblichkeit. In dieser walten ihr mit der Gesammtnatur gemeinsame Kräfte, die Voraussetzungen des Leibeslebens. In diesen Kräften waltet die Seele, sie zur Einheit individuellen Lebens zusammenfassend. Die Seele ist einerseits diesen Kräften und der Leiblichkeit zugekehrt, andererseits nach innen dem Geiste, aus dem sie ihren Ursprung hat. Die Seele ist das Innere des Leibes und der Geist das Innere der Seele, und das Innerste des Menschen ist sein Ich, welches sich von Geist, Seele und Leib unterscheidet. Von diesem heben wir an. Es ist derselbe Weg, welchen das Werk der Wiederherstellung einschlägt. Auch dieses wendet sich zunächst an das menschliche Ich und erstreckt sich von da auf den dreifachen Wesensbestand des Menschen. Denn der Glaube, mit dem es beginnt, ist, wie wir am Schlusse des vorigen Paragraphen sahen, die Einigung des Ich mit dem Worte der Gnade.

Es ist also keine philosophische Abstraction, mit der wir beginnen, sondern eine natürliche psychologische Thatsache von grösster soteriologischer Wichtigkeit, weshalb wir erwarten können, dass die Selbstunterscheidung des Menschen als Ich von allem was zu seinem Wesen gehört in der Schrift sich recht

scharf auspräge. So ist es auch. Wie scharf unterscheidet sich der Mensch als Ich Jes. 26, 9 von seinem Geiste und seiner Seele, wie scharf Spr. 23, 15 (לִבִּי גַם־אָנִי) und Koh. 7, 25 (אֲנִי וְלִבִּי) von seinem Herzen! Und wie sinnreich wird das doppelte Verhältniss des Ich zum menschlichen Wesensbestand bezeichnet, wenn der Israelit von Geist, Seele, Herz nicht minder häufig עָלַי als בִּי oder בְּקִרְבִּי sagt! Im ersteren Falle erscheint das Ich als das den Wesensbestand über sich oder um sich habende Centrum, im letzteren Falle als die den Wesensbestand umschliessende und alles was zu ihm gehört in sich habende Peripherie. S. רוּחִי עָלַי Ps. 142, 4. 143, 4; נַפְשִׁי עָלַי Ps. 42, 5. 6. 7. 12. 43, 5. Iob 30, 16. Thr. 3, 20; לִבִּי עָלַי Hos. 11, 8. Jer. 8, 18. Neh. 5, 7 und vgl. damit Stellen, wie Ps. 107, 5. Thr. 1, 20., wo dafür בִּי oder בְּקִרְבִּי.

Insofern der Mensch sich in der innersten Tiefe seines anerschaffenen Seins als Ich erfassen und die Totalität dieses Seins in dem Ichgedanken zusammenfassen kann, nennen wir ihn Person. Die Schrift gebraucht zwar *πρόςωπον* (LXX. 2 Cor. 1, 11), פָּנִים nicht in diesem Sinne, sondern vom Menschen oder auch Gott in seiner Selbstdarstellung, in der Aeusserlichkeit seiner Erscheinung. Auch *ὑπόστασις* (Hebr. 1, 3 vgl. 11, 1) bezeichnet an sich nicht die sich selbst wissende, sondern die der Erscheinung unterliegende Substanz. Aber Person ist nun einmal üblich geworden von einem bis zum Ichgedanken verinnerungsfähigen selbstbewussten und selbstbewusst sich bestimmenden Wesen; der klassische Gebrauch des Wortes hat ganz unverkennbar schon die Tendenz zu dieser neueren Sinngebung, welche durch das römische Recht und die kirchliche Dogmatik vermittelt ist. Es wäre nur zu wünschen, dass man nicht, was noch immer so häufig geschieht, Persönlichkeit mit Individualität verwechselte. Persönlichkeit ist das allen Menschen als solchen Gemeinsame, wodurch sie über Pflanze und Thier erhaben sind (denn auch zwischen Vorstellung, Gefühl, Instinct des Thieres und der sich selbst wissenden und aus sich selbst bestimmenden Subjectivität des Menschen ist eine unübersteigliche Kluft); Individualität dagegen ist das dem einzelnen Menschen Eigenthümliche, wodurch er sich von den übrigen Wesen seiner Gat-

tung unterscheidet.[1] In der Schrift kann man diese Begriffe der Schulsprache natürlich nicht erwarten. Aber schon im Schöpfungsbericht, wo מִין nur von Pflanzen und Thieren gebraucht ist, nicht von den Menschen, deutet sie an dass der Mensch mehr ist als Individuum eines מִין — er ist Person. Und Paulus sagt im Anschluss an ein Wort des Aratos, dass die Menschheit γένος τοῦ θεοῦ ist Act. 17, 28., sie ist eine Gesammtheit von Individuen, welche zugleich Personen sind, wie Gott Person ist.

Alles was zum Wesensbestande und zur angeborenen Individualität des Menschen gehört, hat er ohne sein Zuthun. Indem er sich aber als Ich erfasst, setzt er sich zum Centrum dieses überkommenen Seins und macht es zum Kreise seines Wissens und seiner Macht. Zu diesem Sein gehört, wie oben gesagt, auch die נֶפֶשׁ. Nirgends bezeichnet נֶפֶשׁ das Ich des Menschen als vom Wesensbestande desselben sich unterscheidendes. Denn obwohl נַפְשִׁי ψυχή μου in vielen Fällen mit אֲנִי ἐγώ wechselt und mit אֲנִי ἐγώ vertauscht werden kann, so bedeutet es doch nicht „mein Ich“, sondern indem ich נַפְשִׁי sage, unterscheide ich mich als Ich von der mir zugehörigen Seele. Dass aber נֶפֶשׁ nicht allein die ganze Innerlichkeit des Menschen, sondern auch seine ganze Persönlichkeit d. i. alles was zur Person des Menschen gehört bezeichnen kann (die Persönlichkeit, wie unsere Dogmatiker sagen, nicht *formaliter et praecise*, sondern *materialiter et concretive* gefasst), hat darin seinen Grund, dass die Seele das den Geist und den Leib vermittelnde doppelseitige Mittlere im Menschen ist. רוּחַ würde den Menschen nur sehr missverständlich bezeichnen, da er nicht reiner Geist ist, und בָּשָׂר σάρξ (Ps. 56, 5., häufig in כָּל־בָּשָׂר πᾶσα σάρξ und neutest. σάρξ καὶ αἷμα = בָּשָׂר וָדָם) bezeichnet ihn nur nach der sinnfälligen hinfälligen Seite seines Wesens. So wenig נֶפֶשׁ das Ich des Menschen ist, so wenig darf man aus dieser Gebrauchsweise schliessen, dass sie das Personbildende des Menschen sei. Sie

[1]) Man sehe, wie Cicero *de offic.* I, 30. sich hierüber ausspricht: *intelligendum est, duabus quasi a natura nos indutos esse personis etc.* Das Eine ist die Persönlichkeit, das Andere die Individualität.

ist, wie wir schon Abschn. II §. 4 gesagt haben, nicht das Personbildende, sondern das Band der Persönlichkeit d. i. des geistleiblichen Wesens des Menschen. Ebendeshalb wird נֶפֶשׁ geradezu im Sinne von Person gebraucht. Man sagt נֶפֶשׁ in der Bed. jemand, כָּל־נֶפֶשׁ *πᾶσα ψυχή* in der Bed. jedermann (wofür nach dem Vorgange von Deut. 20, 16. auch כָּל־נְשָׁמָה Jos. 10, 40. 11, 11. 14. 1 K. 15, 29., nirgends aber כָּל־רוּחַ) und zählt sowohl im N. T. als im A. T. nach Seelen (z. B. 1 P. 3, 20 *ὀκτὼ ψυχαί* und öfter in der Apostelgesch.). Dass die Seele das Personbildende des Menschen sei, würde man auch daraus mit Unrecht schliessen. Denn נֶפֶשׁ heisst auch das Thier. In נֶפֶשׁ an sich liegt nicht der Begriff des Personlebendigen, sondern nur des Selbstlebendigen. נֶפֶשׁ bezeichnet in solchen Fällen die Person des Menschen, aber nicht den Menschen als Person. Dass wir es „Person“ übersetzen können, hat seinen Grund nicht im Begriff des Wortes, sondern in der Beschaffenheit des Bezeichneten (vgl. Röm. 13, 1 mit 2, 9). Denn Mensch und Thier sind נֶפֶשׁ in wesentlicher Verschiedenheit. Das Thier ist נֶפֶשׁ als selbstlebendiges Wesen kraft des die Gesammtnatur durchwaltenden von Gott ausgegangenen Geistes, dessen individuelle Setzung die Seele des Thieres ist; der Mensch aber ist נֶפֶשׁ als selbstlebendiges Wesen kraft des von Gott ausgegangenen gottesbildlichen und also persönlichen Geistes, dessen persönliche Setzung die Seele des Menschen ist. Das Personbildende des Menschen d. h. dasjenige, vermöge dessen er sich selbst wissendes und sich aus sich selbst bestimmendes Wesen ist, ist sein Geist, denn die gottgehauchte נְשָׁמָה ist die Gottesleuchte, welche alle Kammern seines Inwendigen durchspäht Spr. 20, 27.[1] Der Geist ist das innere Auge, das innere Licht Mt. 6, 23. *Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ;*

[1]) Schon diese Eine Schriftaussage reicht hin, um die rabbinische Terminologie zu verwerfen, wonach נפש die vernünftige unsterbliche und נשמה die animalische mit dem Leibe vergehende Seele ist, eine Vorstellung und Benennung, die unter dem Einflusse des Aristoteles entstanden ist, s. Scheyer, das psychologische System des Maimonides 1845. Schon der Talmud *b. Sabbath* 151[b] scheint נשמה so zu meinen, wenn er Koh. 12, 2 unter Sonne, Licht und Sternen Stirn, Nase und Wangen, dagegen unter dem Monde die נשמה versteht.

1 Cor. 2, 11. Darum wird man nirgends im N. T. wo von Bezeugungen und Wirkungen Gottes die Rede ist, welche sich an unser Selbstbewusstsein wenden, die *ψυχή* genannt finden. Gott bezeugt sich *τῷ πνεύματι ἡμῶν* Röm. 8, 16 und wir werden erneuert *τῷ πνεύματι τοῦ νοός ἡμῶν* Eph. 4, 23. Der Geist ist das Personbildende des Menschen und da beginnt auch das Gnadenwerk, welches auf die ganze Persönlichkeit des Menschen sein Absehn hat.

Aber hat denn die Seele kein Selbstbewusstsein? Darauf antworten wir vorläufig: das Selbstbewusstsein der Seele ist eben das Selbstbewusstsein des Geistes. Die Seele an und für sich betrachtet ist unpersönlich und also auch nicht personbildend. Der Geist ist sich selbstwissende Substanz; die Seele ist Substanz, aber sich selbst wissende nur vermöge der Immanenz des Geistes, und das Ich ist nicht Substanz, sondern *actus purus* des Geistes. Mit welchem Rechte und in welchem Sinne wir dies behaupten, wird sich klarer herausstellen, wenn wir die in der neuern biblischen Theologie üblich und wichtig gewordene Unterscheidung von Personleben und Naturleben schrift- und erfahrungsgemäss beleuchten.

Das Personleben und das Naturleben.

§. 2.

Naturleben ist kein der Schrift fremdartiger Begriff und Ausdruck. Das A. T. hat zwar für Natur noch kein Wort. Selbst die LXX gebraucht *φύσις* nirgends. Aber im N. T. ist *φύσις* gar nicht selten. Es bedeutet im weitesten Sinne die einem Wesen infolge eines seiner Erscheinung vorausgegangenen inneren Gewordenseins eignende Art und Weise des Seins und dann das so beschaffene Wesen selbst. So *ἡ θεία φύσις* 2 P. 1, 4 von Gott, der was er ist und erscheint vermöge selbstmächtigen, bewussten Werdens ist, gewöhnlich aber von Thieren und Menschen, die was sie sind und erscheinen schöpfungsweise und zeugungsweise geworden sind Jac. 3, 7., wo *ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη* die Wesenklasse der Menschen mit Beziehung auf ihre anerschaffene Erhabenheit über alle Thierarten bezeichnet. An

diesen Gebrauch von φύσις im Gegensatz zu dem von aussen Angebildeten schliesst sich das Adj. φυσικός Röm. 1, 26 d. i. was der anerschaffenen angeborenen Beschaffenheit gemäss ist. Etwas anders ist der Gegensatz 2 P. 2, 12 vgl. Jud. V. 10 gewendet. Die Thiere heissen hier φυσικά als Wesen, deren Leben in unfreiem Darleben des ihnen angeborenen Seins aufgeht. Dort war φύσις, je nach den Wesen um die es sich handelt Leibliches, Seelisches und Geistiges in sich begreifend, der Gegensatz der Kunst, der Gnade, des Abnormen; hier ist es der Gegensatz des λογικὸν, des Handelns mit Vernunft und Freiheit. Beide gegensätzliche Beziehungen begegnen sich, wenn wir unter Natur das dem Wollen des Menschen zuvorgekommene und also von ihm wenn er zum Selbstbewusstsein kommt vorgefundene Sein verstehen.

In diesem Sinne unterscheidet Hofmann Naturleben von Personleben. In seinem Personleben, wonach sich sein Verhältniss zu Gott und sein ewiges Geschick entscheidet, ist der Mensch frei; der Geist Gottes, der von der Schöpfung her im Menschen wohnt, ist ihm als Ich wirksam gegenwärtiger Grund seiner Selbstbewusstheit und Selbstbestimmbarkeit. In seinem Naturleben, wonach sich sein zeitlicher Beruf, seine diesseitige Geschichtsstellung bemisst, ist der Mensch unfrei; er steht hierin unter der bestimmenden Wirkung des ihm inwohnenden göttlichen Geistes. Das Natürliche des Menschen, das ihm Angeborene, sammt der dazu gehörigen Umgebung ist gottgeordnet; der Mensch ist frei als Ich, aber unfrei in allem was nicht er, sondern nur sein ist.

Abgesehen von dem schöpfungsweise innermenschlichen Gottesgeiste, den ich in der Schrift nicht gelehrt finde (womit sich aber leicht die durch Ps. 139, 5. Act. 17, 28 u. a. St. dargereichte Anschauung vertauschen lässt), ist das alles unläugbar schrift- und erfahrungsgemäss. Dass der Mensch, wenn er in den Stand bewusster Selbstentscheidung eintritt (Jes. 7, 15 f. vgl. Dt. 1, 39. 2 S. 19, 36), sich als Ich in einen individuellen Lebensbestand und in individuell und allgemein geschichtliche Lebensverhältnisse hineingestellt findet, welche ohne sein Wissen und Wollen so und nicht anders beschaffen sind, liegt am

Tage. Dieser Lebenskreis, welcher dem Menschen angeboren und in welchen er hineingeboren ist, ward ohne des Menschen Zuthun und ist auch in seinem Sein oder Nichtsein der Freiheit des Menschen entrückt. Es ist eine Sphäre der Unfreiheit, in welcher sich das Ich als Centrum findet und auf welche bezogen und sich beziehend es sich göttlich oder widergöttlich bestimmt. In dieser Selbstbestimmung ist der Mensch frei, aber in der Bestimmtheit dessen was er an sich und um sich hat ist er unfrei. Es ist nicht seine Wirkung, obwohl er nicht blos Einwirkungen von da erfährt, sondern auch Einwirkungen darauf ausübt. Denn — was von Hofmann jetzt deutlicher als früher wenn nicht erkannt doch ausgesprochen wird[1] — des Menschen persönliches Verhalten zu Gott, zu welchem er sich selbst bestimmt, steht mit der ihn in seiner Natur bestimmenden Wirkung Gottes in einer stetigen Wechselbeziehung, vermöge deren die sittliche Selbstbestimmung des Menschen auch in das Gebiet hineinreicht, auf welchem er als Natur bestimmt wird, und andererseits die erstere bestimmende Wirkungen Gottes der letztern Art zu ihrer Voraussetzung hat.

Wenn aber Hofmann unter Natur nur die σάρξ des Menschen versteht d. h. seine Leiblichkeit mit Einschluss alles dessen was dem Verhältnisse des Ich zu seiner Leiblichkeit entstammt und zum seelischen Weltleben des Menschen gehört,[2] oder wenn er (was ebendarauf hinauskommt) Natur als dasjenige definirt, was den Menschen zum gleichartigen Theile der körperlichen Welt macht:[3] so halten wir dem seine eigne richtige Bemerkung[4] entgegen, dass das Ich sich ebensowohl von seiner Seele und seinem Geiste, als von seinem Fleische unterscheidet. Begreift also Natur alles das Etwas was das Ich an sich hat, so können Geist und Seele nicht ausgeschlossen sein. Auch dann nicht, wenn Natur nur dasjenige bezeichnen soll, mittelst dessen wir in Weltgemeinschaft stehen. Denn auch den Geist hat der Mensch nicht allein für die Gemeinschaft mit Gott, sondern auch für die Gemeinschaft mit der Welt. Und ist Natur alles an uns,

1) Schriftbeweis 1, 273. 2) Mecklenburgisches Kirchenblatt 1845 S. 194. 3) Schriftbeweis a. a. O. 4) Schriftbeweis 1, 258.

was eher ist als unseres Personlebens Anfang: so gehören Geist und Seele auch in dieser Hinsicht dazu, denn der ganze dreifache Wesensbestand des Menschen entwickelt sich von der Basis des Unbewusstseins aus. Sehen wir endlich auf den Sprachgebrauch der Schrift, so nennt sie den Menschen in der Totalität seines gesammten schöpferisch gesetzten Seins *ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη* und schliesst die geistliche Seite so wenig aus, dass sie sogar von einer *θεία φύσις* redet. Indem wir um dieser Gründe willen den Begriff des Naturlebens erweitern, gestaltet sich unsere Anschauung vom Unterschiede des Person- und Naturlebens folgendermaassen.

Naturleben nennen wir die in steter Setzung ihrer selbst begriffene individuelle Seinsweise des Menschen, die er ohne sein Wissen und Wollen von Natur her d. i. unter Gottes Walten von Geburt her hat und die ihm eigen ist auch ohne dass er als Ich sich darüber erhebt und sich in dies oder jenes freierwählte bewusste Verhältniss dazu stellt. Mit diesem Naturleben ist aufs engste das Personleben verschränkt d. h. die Bethätigung des Menschen als Ich inmitten dieses ohne sein Wissen und Wollen überkommenen und auch ohne dass er bewusster Weise darauf einwirkt und es auf sich einwirken lässt sich darlebenden Seins. Person ist der Mensch auf allen Stufen seines Werdens und in allen Zuständen, auch den embryonischen und krankhaft bewusstlosen, aber Personleben ist erst und nur da vorhanden, wo die Fähigkeit des Menschen, sich gegenüber dem was er an sich hat und erlebt als Ich zu erfassen, aus der Gebundenheit des Keimes und der Potentialität heraus in Thätigkeit tritt. In dem altersreifen Menschen, mit dem wir es hier zu thun haben, findet sich das Naturleben nicht mehr in solcher beinahe reinen Abstractheit seines Begriffs, wie im Kinde, und doch ists ihm leicht, obwohl Naturleben und Personleben faktisch ineinander sind, die mannigfaltigen Erscheinungen des ersteren von dem mannigfaltigen Verhalten, welches das Ich zu ihnen eingeht, zu unterscheiden.

Der Mensch hat nicht allein eine leibliche, sondern auch eine geistig-seelische Natur. Der Geist ist ja auch in die durch Geburt (*φύεσθαι*, *nasci*) uns angestammte Individualität und

ausserdem in das von Adam her uns angestammte gemeinmenschliche Verderben begriffen. Nun ist es zwar der Geist selbst, vermöge dessen der Mensch Person ist und sich als Ich erfassen kann. Der Ichgedanke ist des Geistes. Indem aber der Mensch ihn fasst, wird ihm alles was er an sich hat, auch sein Geist, gegenständlich. Und das ist in zwiefacher Weise möglich. Entweder so dass der Mensch sich innerhalb des Naturlebens selbst als Ich erfasst, oder so dass er sich über dasselbe erhebt und davon ablöst. Die Philosophie unterscheidet bekanntlich das empirische und das höhere Ich; die Schrift unterscheidet beide in den tiefsten ethischen Bezügen. Wenn der Apostel Eph. 2, 3 sagt, dass wir ehedem gewandelt in den Begierden unseres Fleisches *ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*, so meint er, dass unser Personleben ganz und gar in das auch seiner geistigen Seite nach von der *σάρξ* bestimmte Naturleben versunken war; dagegen setzt er Gal. 5, 17., wenn er zu den Galatern sagt, dass Geist und Fleisch gegeneinander liegen *ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε*, ein Ich voraus, welches dem Naturleben entrückt ist und einen Geist mit erneuerter Naturbeschaffenheit zur Basis hat.

Denn das Naturleben des Menschen, wie es von Geburt her ist, befindet sich im Stande aufgelöster Harmonie und deshalb widergottesbildlicher Erregung. In der Sprache der Theosophie findet sich dafür, wie schon Abschn. III §. 2 bemerkt wurde, der treffende schriftgemässe Ausdruck *Turba*, der Gegensatz von שָׁלוֹם, wie eines wilderregten Meeres Jes. 57, 21 oder eines immer sprudelnden giftigen Quelles Jer. 6, 7. Schon in dem Etymon von רָשָׁע ist der Zustand des Sünders als grimme Erregtheit gefasst, welche nicht in ihrer Ordnung[1] oder, wie wir auch sagen können, nicht in der *ἀλήθεια* (vgl. Joh. 8, 44) menschlichen Wesens verbleibt, und auch die allgemeinste Benennung des Bösen רַע deutet auf jene Turba, denn רָעַע bedeutet toben Jes. 8, 9. In dieses vom Principe der *ὀργή* durchwirkte Naturleben ist auch der Geist verschlungen. Weil er aus Gottes Liebe gerückt ist, hat er Gottes Bild und damit die Wahrheit seines

[1]) Hofmann, Schriftbeweis 1, 426.

Wesens verloren. Deshalb bleibt der Mensch, wie er von Natur ist, indem er sich als Ich erfasst, innerhalb des Naturlebens gefangen. Er bleibt es, weil auch sein Geist der Turba anheimgefallen ist. Es gehen z. B. vom Fleische Reizungen zur Wollust aus, der sein selbst nicht mehr mächtige Geist lässt sich diese ohne Ernst und Kraft des Widerstandes gefallen und der Mensch setzt sich inmitten des wollüstig erregten Fleisches als Centrum — das ist *θέλημα τῆς σαρκός*. Oder der Mensch ist in dem Falle entweder zu sündigen oder zu sterben, seine *ψυχή* aber, dem Geiste übermächtig geworden, hängt am Leibe und bebt vor dem Tode, und der Mensch setzt sich inmitten dieser todesscheuen, in ungeistlicher Weise selbsterhaltungsgierigen *ψυχή* als Centrum — das ist *θέλημα τῆς ψυχῆς* im Sinne von Mt. 10, 39. Oder es entstehen in dem Geiste arge lieblose Gedanken, der Geist wird von ihnen fortgerissen und der Mensch setzt sich inmitten dieses widergöttlichen Gedankenzugs als Centrum — das ist *θέλημα τῶν διανοιῶν*. Das *θέλειν* ist in allen drei Fällen des Geistes, aber des in die *σάρξ*, in die *ψυχή*, in seine eigne verderbte *φύσις* entsunkenen Geistes und seines hier oder da inmitten dieses Naturlebens sich als Centrum setzenden Ich. Erkennt aber z. B. der von seinem Fleische zur Wollust Gereizte, dass er diesen Reizungen nachgebend seinen Körper zerrüttet und immer qualvolleren Gewissensbissen verfällt, so sind das Gedanken seines Geistes, auf Grund welcher das Ich zu widerstehen sucht, wenn auch ohne Erfolg oder doch ohne die rechten Motive. Es ist aber schon ein Zwiespalt des sich im sündlichen Naturleben als Centrum setzen wollenden und des sich ihm entgegensetzen wollenden Ich. Es ist ein Zwiespalt im Ich selbst, dem einerseits gefangenen, andererseits sich befreien wollenden. Wie dieser Zwiespalt sich ausspricht, wenn die Gnade ihn gewirkt hat, zeigt der Ausruf des Vaters des Mondsüchtigen Mr. 9, 24: *πιστεύω, βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ*, und Joseph, der dem Weibe Potiphars mit Verlust seines Gewandes entflieht, ist ein Bild dieses besseren Ich, welches der Verführungsmacht des Naturlebens sich entzieht und alles was es an sich hat zurücklässt. Wir müssen aber hier abbrechen, um nicht in die Aufgabe des Abschn. V überzuschweifen, wo wir, das geistig-seelische Leben des Wieder-

geborenen besprechend, auf diesen auch da noch unaufgehobenen, aber überwundenen Dualismus zurückkommen werden.

Es sind Erfahrungsthatsachen, von denen wir reden, obwohl um so geheimnissvollere, je länger wir ihnen nachdenken. Dieses Geheimniss des Ich, des sich vom Geiste unterscheidenden und sich in sich selbst entzweienden, ist das Geheimniss der menschlichen Freiheit.

Die Freiheit.

§. 3.

Der Mensch als solcher ist frei — das ist ein Gedanke, welcher sich, so ausgedrückt, nirgends in der Schrift findet. Denn חָפְשִׁי ist im A. T. überall (abgesehen von Ps. 88, 6., wo es aufgelöst, hingestreckt, siech bedeutet, vgl. 2 K. 15, 5) der Freie und zwar der Freigegebene (versch. von חֹר, נָדִיב u. a. W., welche den Freigebornen zu bezeichnen pflegen); נָקִי bedeutet dieser oder jener Obliegenheit (z. B. der Wehrpflicht Dt. 24, 5) quitt und ledig; דְּרוֹר ist die Freiheit aus Gefangenschaft, Schuldhaft und Knechtschaft, welche das Jobeljahr brachte, und auch im N. T. ist dieser äusserliche, politische, gesetzliche Sinn von *ἐλεύθερος* (s. v. a. *ὁ αὑτοῦ ὤν, οὐκ ἄλλου* vgl. לְנַפְשָׁהּ für חָפְשִׁית Dt. 21, 14) vorherrschend. Wie im Klassischen *ἐλεύθερος*, von diesem Sinne ausgehend, die sittliche Bedeutung *liberalis* annimmt, so gehen *ἐλεύθερος, ἐλευθερία, ἐλευθεροῦν* auch in den Stellen des N. T., wo sie in geistlich verinnerlichtem Sinne gebraucht sind, überall auf jenen ursprünglichen politisch-gesetzlichen Sinn zurück. Freiheit als Eigenschaft des Menschen als Menschen wird in der Schrift überall vorausgesetzt, ohne irgendwo so benannt zu werden.

Statt zu sagen: der Mensch ist frei, sagt die Schrift: der Mensch kann wählen (בָּחַר LXX. *αἱρεῖσθαι, αἱρετίζειν, ἐκλέγεσθαι*); er kann handeln כִּרְצוֹנוֹ, er kann thun הַטּוֹב בְּעֵינָיו. Den ersten Menschen, dem Volke Israel infolge der sinaitischen Gesetzgebung war Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt — sie konnten wählen, und Josua giebt seinen versammelten Volksgenossen die Wahl zwischen Jehova und den Götzen. Der Mensch

kann wählen was Gott will, und kann wählen was er selbst und nicht Gott will — er ist frei in seinem Verhalten gegen Gott, wie denn auch Gott der Gerechte in seinem Verhalten gegen ihn Jes. 65, 12. 66, 3 f. Das setzt auch das N. T. überall voraus. Der Mensch hat die Wahl, sich so oder anders zu Christo zu stellen; Christus ist nicht ἵνα κρίνῃ in die Welt gekommen Joh. 3, 17. 12, 47., aber er ist doch auch εἰς κρίμα in die Welt gekommen Joh. 9, 39., indem der Mensch ihm gegenüber sich selbst entscheiden muss und so über sein eignes ewiges Geschick entscheidet. Οὐκ ἠθελήσατε ist eins der letzten Abschiedsworte Jesu an Jerusalem Mt. 23, 37.

Dass diese Freiheit der Selbstentscheidung ein Gemeingut der Menschheit ist, sagt die Schrift indirekt, wenn sie den Eintritt in das reifere Alter als Eintritt in den Stand des דַּעַת מָאוֹס בָּרָע וּבָחוֹר בַּטּוֹב bezeichnet Jes. 7, 15 f. vgl. Dt. 1, 39. Entscheidung setzt Unterschiede und freie Selbstentscheidung setzt bewusste Unterscheidung (διάκρισις Hebr. 5, 14) des Unterschiedlichen und bewusste Beziehung desselben auf das unterscheidende Subject voraus, die Freiheit der Selbstentscheidung ist also etwas zugleich mit dem Selbstbewusstsein sich Entwickelndes, Persönlichkeit und Freiheit in diesem Sinne sind unzertrennliche Correlata. Dass an den verbotenen Paradiesesbaum הַדַּעַת טוֹב וָרָע als Folge der Selbstentscheidung der Menschen geknüpft ist, steht damit nicht in Widerspruch. Denn Wissen des Guten und Bösen ist in gewissem Sinne die Folge und in gewissem Sinne die Voraussetzung der Selbstentscheidung. Die Menschen wussten Gutes und Böses schon ehe sie sich entschieden; das göttliche Verbot schied für sie Beides. Aber dieses theoretische Wissen wurde erst durch ihre Selbstentscheidung zu einem praktischen. Erst wussten sie was gut und böse sei; alsdann wussten sie aus eigner Erfahrung, was es um das Gute und das Böse sei, so jedoch dass sie, statt von dem Guten aus das entgegengesetzte Böse, vom Bösen aus das entgegengesetzte Gute erkannten.

Wir nennen diese Freiheit der Selbstentscheidung die Wahlfreiheit; „der Mensch ist wahlfrei“ würde nach alttestamentlichem Sprachgebrauch heissen: er ist בַּעַל הַבְּחִירָה. So hat Gott

den Menschen uranfänglich geschaffen und ihm die freie Entschliessung zum Guten oder Bösen anheimgegeben: ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ Sir. 15, 14. So ist es auch noch. Es kann ein äusserer Zwang auf die Wahlfreiheit des Menschen ausgeübt werden, der ihre Bethätigung nach aussen unmöglich macht, oder, wie Paulus es ausdrückt 1 Cor. 7, 37., ihm die ἐξουσία περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος benimmt, aber einen inneren Zwang, der den Menschen nöthigte, dasjenige zu thun was im Momente des Thuns nicht sein eigner Wille ist, könnte nur Gott ausüben, und Gott thut das nicht, es wäre ein vernichtender Eingriff in das Wesen des Menschen, denn wollen müssen was man nicht will ist ein den Willen selbst in seinem Wesen aufhebender Widerspruch. Es können die stärksten Impulse den Willen des Menschen nach der einen oder der andern Seite neigen und drängen, aber dass es zur Entscheidung und That komme ohne Selbstentscheidung und Einwilligung des Menschen, ist unmöglich. Die Alten nennen diese Freiheit *libertas naturae*. Dass sie ebenso unverlierbar sei, wie der Wille selbst, zu dessen Wesen sie gehört, ist bei unsern Dogmatikern gar nicht fraglich. Sie rechnen sie ebendeshalb nicht zum Bilde Gottes, wie Raymund von Sabunde, Bernhard u. A., jedoch auch diese nicht ohne *imago* und *similitudo* zu unterscheiden.

Der Mensch ist auch nach dem Falle wahlfrei und ebendeshalb zurechnungsfähig, aber ebenso gewiss aus Schrift und Erfahrung ist es, dass er durch eigne Schuld unfrei ist. Wahlfrei ist er, insofern kein fremder Wille den seinigen mit unwiderstehlicher Gewalt zwingen kann, wider eignes Wollen zu wollen; unfrei ist er, insofern innerhalb seiner eignen Persönlichkeit, diese peripherisch betrachtet, die von ihm selbst eingelassene Sünde herrscht, die sein Wollen knechtet Röm. 7, 14 und ihm, auch wenn sein Ich das Gute will, das dem Wollen des Ich entsprechende Vollbringen (ποιεῖν, πράττειν, ἐνεργεῖν, κατεργάζεσθαι) unmöglich macht Röm. 7, 19. Im ersteren Falle ist der Wille selbst ganz und gar geknechtet, insofern er, verlustig seines heiligen Urstandes, in welchem er die freie Macht über die Gegensätze des Guten und Bösen war, unter die Gewalt des Bösen gerathen und also dem Guten gegenüber unselbstständig

geworden ist; im letzterem Falle ist auch das Ich des Menschen geknechtet, welches einerseits freigeworden ist von dem sündlich erregten Naturleben und dem in das Fleisch entsunkenen Geistwillen (*θέλημα τῆς σαρκός*), andererseits unvermögend ist, mit gänzlicher Niederwältigung der Sünde das gewollte Gute zur alleinigen Actualität zu bringen. In beiden Fällen aber ist es der Mensch, welcher nicht, ohne zu wollen, also wahlfrei der Sünde erliegt. Im ersteren Falle will er die Sünde mit seinem ganzen Wollen; im letztern Falle will er dem besseren Theile seines in sich selbst zwiespältigen Ich nach die Sünde nicht, aber der in das Naturleben entsunkene Theil des Ich, die *ἁμαρτία,* mit der es eins geworden, gewinnt die Oberhand Röm. 7, 20. Der Mensch handelt in beiden Fällen mit formaler Freiheit, aber ohne substantielle Freiheit [1] oder wie wir lieber sagen: er handelt beidemal wahlfrei, aber nicht machtfrei.

In einem Zustande absoluter Indifferenz über den Gegensätzen des Guten und Bösen befand und befindet sich der Mensch nie. Gott hat den Menschen יָשָׁר (*rectus*) geschaffen Koh. 7, 29. Der Wille der erstgeschaffenen Menschen hatte seinen Stand im Guten. Statt aber durch willigen Gehorsam gegen Gott sich im Guten zu verselbstständigen, verselbstständigten sie sich im Bösen (Gen. 3, 22). Der ganze Wesensbestand des Menschen gerieth dadurch in das Princip des Zorns und auch der Wille des Menschen wurde von der Turba verschlungen. Dieser durch keine menschliche Willensentschliessung zurechtzubringende Zustand ist der natürliche aller Menschen. [2] Wir sind von Natur *δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας* und somit *ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ* Röm. 6, 20. Denn entweder ergiebt sich der Mensch der Gerechtigkeit, der Liebe oder er ergiebt sich der Sünde, dem Zorne — ein Drittes ist nicht möglich, die Freiheit ist also immer zugleich eine *δουλεία* 1 P. 2, 16. Ergiebt sich der Mensch der Sünde, dem Zorne, so wird seine Freiheit zu einem blosen

[1]) Ed. Nägelsbach, der Gottmensch 1, 58—66.

[2]) Das kirchliche Dogma drückt sich so aus: das *liberum arbitrium* ist verloren. Im Gegensatze zu der pelagianischen Verflachung der Freiheit zur blosen Wahlfreiheit ist *liberum arbitrium* (*libertas arbitrii*) fast ausschliesslich im Sinne von Machtfreiheit gebräuchlich geworden.

Schatten, denn obgleich ihm die Sünde in ihren Folgen als verderbenbringend offenbar wird, ist er doch ihrer und seiner selbst nicht mehr mächtig, sie ist seinem Ich gegenüber eine Macht, welche er durch jede sündige Willensregung und That steigert. Ergiebt er sich dagegen der Gerechtigkeit, der Liebe, so bleibt er in seinem wahren Wesen, will und thut das Gute als das seinem Wesen Gemässe mit innerlich nothwendiger freudiger Freiheit, und ist des Bösen mächtig, indem er es als das seinen Frieden und seine Seligkeit Vernichtende von sich fern hält. Von einem solchen sagt die alttestamentliche Sprache (Ex. 35, 21. 26. 36, 2): נְדָבַתְהוּ רוּחוֹ, נְשָׂאוֹ לִבּוֹ d. h. er erhebt sich von innen heraus zur guten That, er wird nicht von aussen, sondern von innen aus dazu gespornt. Der Geist eines solchen ist רוּחַ נְדִיבָה Ps. 51, 14., denn ohne inneren Zwang, wie ihn die Sünde ausübt, treibt er aus innerster freiester Regung seines gottesbildlichen Wesens heraus zum Guten. Ein solcher Mensch ist נְדָבוֹת d. i. Freiwilligkeit ganz und gar (Ps. 110, 3). Er kann nicht anders wollen und handeln, er will und handelt gemäss seinem Wesen, nicht *κατὰ ἀνάγκην*, nämlich nach einer äusseren zwingenden Nothwendigkeit, wohl aber nach einer innern treibenden Nothwendigkeit oder, was dasselbe ist, *κατὰ ἑκούσιον* Philem. 14., בְּנֶפֶשׁ חֲפֵצָה 1 Chr. 28, 9.

Nur ein solcher Mensch ist wahrhaft frei, denn er ist frei wie Gott, weil frei in Gott. Gott heisst in der Schrift zwar nirgends der Freie, aber indem er sich אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה nennt Ex. 3, 14 (vgl. zum Ausdruck Ex. 33, 19. 2 K. 8, 1) und so seinen Namen יַהְוָה entfaltet, bezeichnet er sich, den in der Geschichte Waltenden, als den absolut Freien. Wie er es in der Geschichte ist, so ist er es an sich. Das göttliche Sein als solches ist ein in stetem Selbstvollzuge begriffenes d. i. lebendiges und ist in diesem seinem Darleben durch nichts anderes normirt und bestimmt, als durch sein eignes Wesen. Gleicherweise ist Wollen und Thun des in Gott einergebenen Menschen durch nichts anderes bestimmt, als durch sein eignes gottesbildliches in Gott wesendes Wesen — er ist also göttlich frei. Unser natürlicher aussergöttlicher Zustand aber ist unfrei, denn die Sünde in uns herrschen lassend fühlen wir uns, was gar nicht anders möglich,

mit unserem wahren Wesen in Widerspruch und sind doch in diesem Widerspruche gefangen, indem wir uns wahlfrei drein ergeben, ohne uns machtfrei ihm entwinden zu können.

So steht es um den Menschen. Von der Gnade abgesehen ist seine Freiheit nur noch der Schatte der gottesbildlichen, die er verloren. Dasselbe gilt auch von seinem Geiste, dem lebendigen Quell des Ichgedankens und der Freiheit. Der Geist des Menschen war Gottes als des Dreieinigen Bild und Spiegel. Aus dieser seiner Vergangenheit, welche auch seine Zukunft ist, lehrt uns die Schrift seine Gegenwart verstehen.

Die Dreifaltigkeit des Geistes.

§. 4.

Der Mensch ist gottesbildlich, Gott aber ist Geist (Joh. 4, 24), das nächste und vorzüglichste Subject der Gottesbildlichkeit ist also des Menschen Geist. Schon aus diesen Vordersätzen ergiebt sich, dass sich im menschlichen Geiste die Dreifaltigkeit des göttlichen Geistwesens abbildlich nachweisen lassen wird. Was wir da folgern, ist überall Voraussetzung der Schrift. Sie setzt es voraus, wenn sie dieselben Thätigkeiten, welche dem menschlichen Geiste eignen, auch von Gott prädicirt. Sie setzt es voraus, wenn sie die mittlere göttliche Hypostase ὁ λόγος nennt; denn λόγος ist, wie man es auch fassen möge, eine Geistesthätigkeit oder das Product einer solchen, der göttliche λόγος also das göttliche Urbild ebendessen was im Bereich des menschlichen Geisteslebens so benannt wird. Und wie nahe legt uns Paulus 1 Cor. 2, 11 die Vergleichung des Geistwesens Gottes und des Geistes des Menschen! Deshalb ist die altkirchliche Literatur voll des Gedankens, dass der Geist des Menschen εἰκών oder μίμημα des Geistwesens Gottes ist. Wie ein Stück Glas, sagt Gregor von Nyssa, das ganze Bild der Sonne obwohl in sehr verkleinertem Maasse spiegelt, so leuchten aus dem beschränkten Wesen unseres Geistes die Bilder der unaussprechlichen Eigenschaften der Gottheit. In demselben Sinne nennt er unsern Geist ein um die Sonne zu erblicken sonnenhaft

geschaffenes Auge.[1] Ist das schriftgemäss, so wird Dreifaltigkeit des menschlichen Geistes kein allzugewagter Ausdruck sein. Auch Augustin redet ja von einer abbildlichen *trinitas mentis* (*de trin.* XIV, 12). Und dass dies der entsprechende Ausdruck eines Sachverhalts ist, der nicht allein auf dem Wege der Schriftforschung, sondern auch der Selbstbeobachtung sich aufdrängt, mag man daraus abnehmen, dass auch Carus, so abgewandt von der Schrift als unabhängig von Augustin, eine „Dreifaltigkeit des höheren Seelenlebens" annimmt.[2]

Die Dreifaltigkeit des menschlichen Geistes ist eine Thatsache, welche feststeht, wenn es uns auch nicht gelingen sollte, in Entfaltung derselben das Richtige zu treffen. Indem wir aber dieses versuchen, haben wir einen andern Weg einzuschlagen, als den der empirischen oder rationalen Psychologie. Denn das Verfahren dieser ist regressiv; sie analysirt den menschlichen Geist und gewinnt so dessen Dreifaltigkeit vielleicht als Ergebniss; für die biblische Psychologie dagegen ist diese Dreifaltigkeit ein Postulat. Denn ihr Weg geht nach Weisung der Schrift, welche von Gotteserkenntniss zur Selbsterkenntniss führt, nicht vom Geiste rückwärts auf Gott, sondern vom Urbilde vorwärts zu dem Abbild. Es handelt sich also vor allem um nichts Geringeres, als um rechte Erkenntniss des innergöttlichen trinitarischen Processes, soweit die h. Schrift und lebendige Erfahrung uns diese Erkenntniss *a posteriori* ermöglichen.

Eine moderne, der Schrift gänzlich fremde Auffassung dieses Processes haben wir schon Abschn. I § 3 zurückgewiesen. Man betrachtet ihn als Werden des göttlichen Selbstbewusstseins. Nimmt man dabei an, dass Gott im Geiste überhaupt erst zum Selbstbewusstsein gelange, so dass also das Werden von Unbewusstsein oder doch bloser Potentialität des Bewusstseins anhebt, so wird der Process ein blinder naturnothwendiger — wodurch das Wesen Gottes nur für diejenigen nicht aufgehoben wird, welche es pantheistisch mit der Welt identificiren. Oder man fasst das Selbstbewusstsein, welches im Werden be-

[1]) s. E. W. Möller, *Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura* §. 9. 10.

[2]) Psyche S. 344.

griffen ist, als das vermittelte höhere, so dass das Werden also von unmittelbarem Selbstbewusstsein ausgeht — in diesem Falle kommt der Process unter den einseitigen Gesichtspunkt des Denkens zu stehen, und es bleibt die gottesunwürdige Annahme, dass er in Erhebung von einer niederen Staffel zu einer höheren bestehe, indem er, obwohl nicht von Unbewusstsein oder bloser Potentialität des Bewusstseins, doch von unentfaltetem und sein selbst noch nicht mächtig gewordenem Bewusstsein ausgeht. Nur scheinbar ist 1 Cor. 2, 11 dem günstig. Allerdings ist der Geist Gottes in eigenthümlicher Weise der um das was Gottes ist wissende, aber nicht im Unterschiede von Vater und Sohn, sondern im Unterschiede von aller Creatur kraft seines Ausgangs von Vater und Sohn; er allein kennt beide, weil sein Wesen in beiden urständet und beiden immanent ist, und da der heilsgeschichtliche Process dem innergöttlichen entspricht, so ist kein Wissen um Wesen und Willen des Vaters und Sohnes möglich, welches nicht ausginge von ihm, dem ausgegangenen von Vater und Sohn. Wo wäre auch nur Eine Aussage der Schrift, aus welcher sich schliessen liesse, dass der Vater nicht schon im Anfange des Processes der vollkommen sich selbst wissende ist? Gott objectivirt sich in einem Ebenbilde seiner selbst, aber nicht um sich seiner selbst vollkommen bewusst zu werden; dieses Ebenbild heisst ja *λόγος*, insofern es das vollkommene Wissen des Vaters um sich selbst ist, welches darin sich zusammenfasst und ausprägt, und *υἱὸς*, insofern die Hervorbringung dieses Ebenbildes nicht blos ein Denkact, sondern auch ein Willensact ist.[1] Ist aber der trinitarische Process kein Process werdenden Selbstbewusstseins, so besteht auch die abbildliche Dreifaltigkeit des menschlichen Geistes nicht in der Dreifaltigkeit der Momente, in welchen das höhere Selbstbewusstsein zu Stande kommt. Indem nämlich der Geist sich selbst als seiend setzt, setzt er sich als ein Anderes in schlechthiniger Objectivität, und gelangt weiter zum höheren Selbstbewusstsein dadurch, dass er in

[1]) Gegen die im Mittelalter herrschende Ansicht, das die Zeugung des Sohnes *per intellectum divinum* und die Emanation des Geistes *per voluntatem divinam* geschehe, bemerkte Duns Scotus ganz richtig, dass das *intelligere* erst durch Hinzutritt des *velle* zum *gignere* werde.

diesem Anderen sich selbst wiedererkennt, es mit sich identisch weiss und so als selbstbewusster Geist aus dieser Veräusserung in sich zurückkehrt; mit andern Worten: das Ich ist im Acte dieses höheren Selbstbewusstseins ein sich selbst vorstellendes, ein vorgestelltes und ein in diesem sich selbst erkennendes, ein dreifaches also in schlechthin numerischer Einheit.[1] Wir läugnen nicht, dass auch darin der trinitarische Process sich abbildlich spiegele, aber bei weitem nicht erschöpfend. Es giebt überhaupt keinen Act des menschlichen Geistes, in welchem nicht irgendwie der trinitarische Process sich abschattete. Auch jener Vollzug des höheren Selbstbewusstseins ist ein solcher Act. Er ist der Anfang alles Denkens, die allem Denken unterliegende und es begleitende allgemeine Basis. Das Denken aber ist allerdings eine theilweise und gewissermaassen das trinitarische göttliche Leben abbildende Thätigkeit. Der Name λόγος beweist das, denn Wort ist ja nichts Anderes als gefasster und gestalteter Gedanke. Aber kommt denn Gott erst im Logos zum Ichgedanken? So wenig dass er vielmehr sein ganzes vollkommen bewusstes Wesen im Logos ebenbildlich zusammenfasst. Man verendlicht den trinitarischen Process, indem man ihn als Selbstbewusstseinsvollzug fasst, und man vereinseitigt ihn zugleich, indem man ihn nur als Denkprocess fasst.

Der trinitarische Process, wie die Schrift uns darüber belehrt, fällt vor allem 1) unter den Gesichtspunkt des Wollens, denn der Vater, indem er den Sohn zeugt, will einen Gegenstand seiner Liebe, der, um sein Liebewollen zu befriedigen, ihm gleichen Wesens sein muss; 2) unter den Gesichtspunkt des Denkens und Erkennens, denn indem er den Sohn zeugt, denkt er sich selbst und fasst die ganze Fülle seines Selbstgedankens in ihm, dem Logos d. i. dem Worte, zusammen, er erkennt sich selbst indem er den Sohn zeugt und nachdem er ihn gezeugt, erkennt er sich selbst in ihm; 3) unter den Gesichtspunkt des Empfindens, denn nachdem Gott einen Gegenstand seiner Liebe gewonnen, wird die Liebe des Liebenden und die Gegenliebe

[1]) Man lese den lehrreichen Artikel Trinität von Hagemann in dem Wetzer-Welteschen katholischen Kirchenlexikon.

des Geliebten, indem der Eine sich im Anderen findet, zur wechselseitigen Liebesempfindung, welche im h. Geiste, der von beiden ausgeht, sich hypostasirt.[1] Der Process in allen diesen drei Stadien ist vom göttlichen Selbstbewusstsein getragen, welches inmitten des Processes nicht erst wird, sondern ihm vorausgeht und ihn durchweg begleitet, denn weder Wille noch Denken und Erkennen noch Empfinden sind möglich ohne Selbstbewusstsein, es sind alles persönliche Acte. Es ist eine Dreiheit von Acten, die aber eine unauflösliche Einheit bilden. Denn so wenig man sagen kann, dass Gott erst in der dritten Hypostase zum Selbstbewusstsein gelange, so wenig auch, dass er erst da zur Empfindung gelange. Denn 1) der Wille, welcher zur That der Zeugung des Sohnes wird, hat zur Voraussetzung die Erkenntniss des Mangels des Ich an einem Du und die Empfindung des Liebessehnens nach einem solchen Du — diese Erkenntniss und diese Empfindung sind die Triebkräfte des Willens. 2) Das Denken und Erkennen, welches zur ebenbildlichen Vergegenständlichung Gottes im Logos wird, hat zur Voraussetzung die Empfindung der Unbefriedigung und das Wollen der Vergegenständlichung, um in ihr Befriedigung zu finden. 3) Das Empfinden hat zur Voraussetzung die Erkenntniss des Einen durch den Andern und das ineinander übergehende, einander immanente beiderseitige Wollen. Es sind drei Acte, so aber dass jeder einzelne Act die beiden andern in sich trägt, also eine Dreieinheit von Acten. Diese drei Acte sind nicht die drei Personen der Gottheit selbst, aber die Grundlagen ihrer *actus personales*.

„In dem göttlichen Liebe-Wesen — sagt ein alter Gottesgelehrter[2] — welches lauter unendliches Leben ist, findet sich ein *centraler* oder allerinnerster unendlicher empfindender Wille oder wollende Empfindung, welche Empfindungskraft man das Gemüthe nennen und in demselben die Sinne von dem Verstande (der *subjectiven* ursprünglichen Weisheit Gottes) unterscheiden

[1]) Ueber die innere Nothwendigkeit dieser Hypostasirung vgl. man die von Liebner und Sartorius in Erinnerung gebrachten Erörterungen Richards von St. Victor.

[2]) Der ungenannte Herausgeber von John Pordage's Werken.

mag. Der unendliche Wille Gottes muss haben ein unendlich Verlangen, Begehren und Sehnen nach einem *adaequaten*, das ist, unendlichen Vorwurf, sich damit zu vereinigen. Und weil kein ander unendliches Wesen ist, als der Geist der Ewigkeit selbst, so hat er einen unendlichen Hunger nach sich selbst als dem einigen Vorwurf, der allem seinem Begehren ein Genüge thun und allen seinen Hunger stillen kann. Derowegen bewegt er sein ganzes Wesen, und kehret und treibet dasselbe in sich selbst in sein *centrales* oder innerstes Gemüthe. Und also zeuget oder gebieret der ewige Wille durch solch Einkehren seines ganzen Wesens in seinen eigenen Grund, in sein ewiges Gemüthe, eine ewige, unendliche, wesentliche, lebendige, allfüllende, allsättigende und vergnügende *experimentale Notion* und Erkenntniss seiner selbst, welche ist das wesentliche Ebenbild seiner selbst und der vergnügende unmittelbare Vorwurf seines Verlangens."

„In dieser Geburt haben wir zu bemerken die Zusammentreffung zweier Dinge, Eigenschaften oder Vollkommenheiten, eines wirkend, das andere leidend, nämlich 1) das strenge feurige Verlangen des göttlichen Willens, welches das ganze Wesen der Gottheit beweget, zusammentreibt und all seine Strahlen als einen göttlichen Samen in seinen eigenen innersten Grund wirft, und 2) das leidende Gemüth (welches, ob es schon lauter Leben, Kraft und Wirkung in sich selbst ist, so ist es doch leidend in Ansehung des Willens und dieser Schwängerung), das alle diese einstrahlenden Kräfte in sich empfänget, dieselben fasset, hält oder *figirt*, ihnen gleichsam ein bleibendes Wesen giebt und sie in eine ewige Geburt einer gebenedeieten wesentlichen Erkenntniss *formiret* — vielleicht der tiefe Grund der beiden *Tincturen*, männlicher und weiblicher, in der Natur, die bei Hervorbringung aller Dinge zusammentreffen."

„Von diesen beiden (dem unendlichen verlangenden *Subjecto* oder Grunde, und dem allfüllenden unendlichen *Objecto* oder Vorwurf) entstehet und gehet aus unfehlbarlich ein Drittes, nämlich eine unendliche, wesentliche, triumphirende Freude, die das ganze Wesen durchfliesset und dasselbe mit einem unendlichen, alles übertreffenden, unbegreiflich erquickenden Geschmack

seiner selbst gleichsam *tingiret*, und dadurch seine eigene unendliche Glückseligkeit beschliesset und vollendet. Denn vermöge der göttlichen Einwesigkeit theilet jede *Realität* oder Vollkommenheit in Gott sich selbst allen andern mit, welches anders nicht geschehen kann, als dass eine auf die andere wirke, mithin eine in die andere ihre wesentlichen Ausflüsse einstrahle. Und also müssen alle Kräfte des gesättigten und vergnügten *Subjects*, Unterwurfs oder Grundes in allerinnigster Vereinigung des allsättigenden Vorwurfs ihre Freude, Geschmack und Erquickung einander mittheilen durch wesentliche Einstrahlungen einer jeden in alle andern. Welche allerheiligsten *mutuellen* Einstrahlungen einer jeden in alle andern zusammen ausmachen gleichsam eine göttliche Luft, Athem, Hauch oder Geist, der das ganze göttliche Wesen durchdringet.“

Man stosse sich nicht an das altmodisch unreine Deutsch dieser Worte; der trinitarische Process lässt sich gar nicht deutlicher und tiefer darstellen, als es hier geschehen. Der Liebeswille des Vaters zeugt, indem er eingehend in den Grund seines selbstbewussten und selbstempfindenden Wesens das da befindliche Denken und Ersehnen eines Liebesobjects zum Worte gestaltet und im Sohne befriedigt, und der Sohn ist der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters und das Ebenbild seines verborgenen Wesens, in welchem der Vater sich selbst erkennt und welches in sich und von sich aus den Vater erkennt, der durch den Liebeswillen des Vaters herausgesetzte verwirklichte Inhalt seiner Selbsterkenntniss, und der h. Geist ist der Aushauch der wechselseitigen Liebe beider, das Liebeathmen des Liebenden und des Geliebten, die Emanation der Liebesempfindung, in welcher der Liebende den Geliebten und der Geliebte den Liebenden findet. Sollt' ich den trinitarischen Process figürlich versinnbilden, so würde ich einen feurigen Kreis malen als Sinnbild des feurigen Liebeswillens des Vaters, und in diesem Kreise ein sonnenlichtes Centrum als Sinnbild des Sohnes, des die ganze unendliche Tiefe des göttlichen Liebewesens lichtenden Liebeszieles, und von diesem sonnenlichten Centrum ausgehend bis zur Peripherie des feurigen Kreises eine Strahlenfülle als Sinnbild des vom Vater durch den Sohn

hindurch ausgehenden und Vater und Sohn erfüllenden Liebestriumphes.

Worin die abbildliche Dreifaltigkeit des menschlichen Geistes besteht, ist nun klar: sie besteht in einem dreifachen einheitlichen Leben des Wollens, Denkens und Empfindens.[1] Es sind drei wohl unterscheidbare Thätigkeiten, von denen aber keine in Wirksamkeit tritt, keine in Wirklichkeit vorhanden ist, ohne dass die andern zwei irgend wie dabei sind — ähnlich der *περιχώρησις* der drei göttlichen Acte und der drei göttlichen Personen, welche sich vermöge ihrer Wesensgleichheit beständig durchdringen und durchleben, so dass jede Person durch ihre Relation das Wesen der beiden andern mitbesitzt und ihr in gegenseitiger Liebe sich reflectirendes Erkennen und Wollen ein schlechthin einheitliches ist. Das auf dieses Urbild zurückweisende dreifaltige Leben des wollenden, denkenden und empfindenden Geistes eignet dem Menschen auch noch in seinem gegenwärtigen natürlichen Bestande, ohne dass es ein Rest des ursprünglichen Gottesbildes genannt werden kann, denn es ist nur der den Menschen gebliebene Rahmen des verlorenen. Wollen, Denken, Empfinden sind ja an sich blose Lebensformen. In dem Urstande war dieses dreifaltige Leben des Geistes ein Leben gottesbildlicher Liebe, ein Abbild der ewig ruhenden Strömung und der ewig strömenden Ruhe des seligen Lebens der Gottheit. Wie Gott Befriedigung hat in ihm selber, so suchte und fand der menschliche Geist Befriedigung in Gott. Seines Wollens Ziel, seines Denkens Inhalt, seiner Empfindung Born war Gott. Nicht als ob er nicht auch Creatürliches zum Objecte und Inhalte seines Wollens, Denkens und Empfindens gemacht hätte, aber alles in Gott und mit Absehn auf Gott. Denn in dem Wesen des Geistes ist das Bedürfniss gegründet, ein dem Adel seines Ursprungs entsprechendes Object zu besitzen, mit dem er sich vereinigen und in dessen Vereinigung er sich selig fühlen könne. Gott ist ja die Liebe und der Geist des

[1]) Die sogen. psychologische Trinität Augustins ist bekanntlich eine andere: *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, s. Thomasius, Dogm. 1, 113, 189, 426. *Memoria* ist hier s. v. a. Bewusstsein, s. Staudenmaier, Dogm. Bd. 3. §. 96.

Menschen ist der Einhauch dieses Gottes, darum ist das Leben des Geistes Liebe und nichts befriedigt ihn wahrhaft, als die Liebe, aus der er entsprungen. Nachdem er aus dieser Liebe entfallen, verläugnet dennoch sein Leben diesen ihm eingeschaffenen Charakter der Liebe nicht. Denn was er nur immer zum Inhalte seines Wollens, Denkens und Empfindens macht, hat den Zweck, jenes Liebesbedürfniss zu befriedigen oder was dieser Befriedigung zuwider zu beseitigen. Was neuerdings ein französischer Forscher behauptet hat: *aimer c'est vouloir et vouloir c'est aimer*, gilt im Grunde auch vom Denken und Empfinden. Alles Dreies hat zum letzten Zweck Erfassung, Erkenntniss und Erfahrung eines das Liebesbedürfniss des Geistes befriedigenden Liebesobjects. Im gegenwärtigen natürlichen Zustande des Menschen hat zwar alles Dreies nicht die rechte Richtung und den rechten Inhalt, aber die Dreiheit der Geistesthätigkeiten und ihr Ineinandergreifen ist doch ein Schatte der drei Acte des göttlichen Lebens und ihrer Perichorêsis.

Diese Betrachtung des Geistes im Lichte seines Urbilds gewährt uns den grossen Vortheil, dass sie uns diejenigen Vermögen und Thätigkeiten, die dem Geiste auch abgesehen von der Psyche zukommen, kenntlich macht. Da wir in diesem Abschnitte stufenweise vom Innerlichsten des Menschen zum Aeusserlichsten fortschreiten wollen, so ist uns dies doppelt wichtig. Auch sind wir erst jetzt fähig, uns in den biblischen Benennungen der geistigen Vermögen und Thätigkeiten zurechtzufinden. Von dem psychologischen Sprachgebrauch der Schrift ausgehend hätten wir uns, wie die psychologischen Versuche von Roos und Beck zeigen, in ein Labyrinth verwickelt. Denn der Sprachgebrauch der Schrift ist ganz und gar von der Grundanschauung beherrscht, dass das Geistesleben in sich, dass das Geistes- und Seelenleben, dass das dreifache Leben des Menschen, das Geistes-Seelen- und Leibesleben, eine Einheit ist. Dieselbe Perichorese, welche die drei Geistesthätigkeiten in Wirklichkeit einheitlich verbindet, zeigt sich auch in deren sprachlicher Benennung. Wollen, Denken, Empfinden werden nirgends in der Schrift mit terminologischer Schärfe unterschieden. Das V. יָדַע bezeichnet nicht blos Erkennen, sondern auch Empfinden; das

V. טָעַם nicht blos Schmecken, sondern auch Verstehen; das V. דָּמָה nicht blos Denken oder Vorstellen, sondern auch Gedenken oder Vorhaben etwas zu thun. In יֵצֶר ist Denken und Wollen als Eine gestaltende Thätigkeit des Herzens zusammengefasst. Und so reich die alttest. Sprache an Wörtern ist, welche wollen und begehren bedeuten, so ist doch noch nicht einmal der Unterschied von Willensneigung und Willensentschliessung ausgeprägt, welchen im Griechischen *βούλεσθαι* (womit יָאַל Hi. הוֹאִיל gleicher Wurzel) und *θέλειν* repräsentiren. Die Geistesthätigkeiten werden weder in sich noch die Geistesthätigkeiten als solche von den psychisch-somatisch vermittelten scharf unterschieden. Wollen, Denken und Empfinden und alle höheren und niederen Thätigkeiten, in welche sich diese geistigen Grundthätigkeiten verzweigen, werden unterschiedslos von רוּחַ, לֵב und נֶפֶשׁ prädicirt, insofern רוּחַ das oberste Princip, נֶפֶשׁ das nach der Seite der Leiblichkeit hin emanirte secundäre Princip und לֵב der inwendige Focus des dreifachen Lebens des Menschen ist, also alle drei in ihrer Weise an den höchsten und niedrigsten Thätigkeiten und Affectionen desselben theilhaben. Es liesse sich allenfalls sagen, dass der Geist des Menschen in der Unmittelbarkeit seines Ursprungs נְשָׁמָה heisst, in der Concentration seiner Thätigkeiten, bes. seines Denkens und Wollens לֵב, in der von נְשָׁמָה aus durch לֵב hindurchgehenden zuständlichen und empfindlichen Einheit seines Denkens und Wollens רוּחַ, aber ausgeprägt ist auch dieser Unterschied nicht, obwohl allerdings רוּחַ bei weitem am häufigsten den Geist nicht als denkenden und wollenden, sondern als empfindenden oder die allgemeine, Denken und Wollen in sich beschliessende zuständliche Stimmung und Gesinnung bezeichnet. Ein Reflex des trinitarischen Verhältnisses ist im Sprachgebrauch unverkennbar, aber aus ihm selber, ohne Beleuchtung durch das von uns eben besprochene typische Verhältniss, lässt er sich nicht entnehmen.

Im N. T. ist die psychologische Ausdrucksweise um vieles schärfer und tiefer. Das im Erlösungswerke geschichtlich offenbar gewordene Geheimniss der Trinität wirft hier sein Mittagslicht in die Tiefe menschlichen Wesens, und es ist ja das begrifflich durchgebildetere Griechisch, worin hier Urstand, Bestand und Bestimmung des Menschen besprochen werden, nicht ohne Ver-

mittelung des bereits schon im Alexandrinismus gemachten Versuches, zugleich mit den Wahrheitselementen der griechischen Philosophie die von ihr gemünzten sprachlichen Formen in die Religion der Offenbarung einzuführen. Es sind namentlich drei Begriffe, an welche sich die neutest. Aufschlüsse über das Gottesbildliche des menschlichen Geisteslebens knüpfen. Diese drei Begriffe haben wir ihrem neutest. Sinne und Gebrauche nach genau zu betrachten.

Nûs, Logos, Pneuma.

§. 5.

Wenn die in Jesu Christo erschienene ewige Person bei Johannes *ὁ λόγος* heisst, so sind wir damit offenbar auf ein innergöttliches Urbild des geschöpflichen menschlichen *λόγος* zurückgewiesen. Die Menschheit ist ja eben dadurch *θεοῦ γένος*, dass sie sich durch den *λόγος* wesentlich von den *ἄλογα ζῶα* unterscheidet, welche das, worauf sie sich verstehen, *φυσικῶς*, nicht *λογικῶς* verstehen (Jud. 10). Indess bedeutet *ὁ λόγος* als Name der in Jesu Christo erschienenen ewigen Person nicht *ratio*, sondern *oratio* oder *verbum*. Es mag Zufall sein, dass überhaupt im N. T. *λόγος* nirgends in der Bed. *ratio* vorkommt — bei Johannes aber kommt *λόγος* auch in keiner seiner vielen andern Bedeutungen vor, es bedeutet überall das Wort, theils das Einzelwort, wie einen Ausspruch Jesu 2, 22., Gottes 10, 35., des Propheten 12, 38., der Schrift 15, 25., der Leute insgemein (Sprichwort) 4, 37., theils das Gesammtwort Jesu, wie z. B. 8, 31. wenn ihr bleibet *ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ*, oder Gottes z. B. 17, 17. *ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθεια ἐστίν*, welches beides wesentlich Ein und dasselbe Wort ist 14, 23 f. Also wird auch *ὁ λόγος* Joh. 1, 1 ff., *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* 1 Joh. 1, 1., *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* Apok. 19, 13 das Wort, das Wort des Lebens, das Wort Gottes bedeuten — anderwärts ists ja das Wort der Verkündigung, der Inbegriff der *ῥήματα τοῦ θεοῦ*, welches so genannt wird (vgl. Joh. 6, 68. Apok. 1, 2. 9 u. ö.). Das Wort der Verkündigung und das in Jesu erschienene Wort unterscheiden sich so dass dieses das jenem vorausgegangene persönliche Wort ist, in welchem Gott von Ewigkeit her seinem Liebes-

rathe ein gegenständliches Dasein vor sich selber gegeben hat. Dass er aber in diesem ewigen Wort nicht allen seinen Willen, sondern auch sein Wesen vor sich selber ausgesprochen, sagt Johannes mit dem kurzen *θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Die paulinischen Zeugnisse, welche zu Joh. 1, 1 überleiten, nämlich Col. 1, 15—17. Hebr. 1, 3 sagen es noch umständlicher. Und bedürfte es noch eines Beweises für diese metaphysische Fassung des Logos, so läge er in Philo — denn dass die johanneische Logoslehre nicht ausser Beziehung zur philonischen steht, ist ein unläugbares Factum. Die apostolische Verkündigung verschmähte die bereits vom Alexandrinismus ausgeprägten Ideenformen nicht, sondern erfüllte sie mit dem durch die neutestamentliche Erfüllungsgeschichte dargereichten Inhalt. Wie das Christenthum den Geist der alttest. Offenbarung entschränkte und das unvergängliche Gold ihrer Substanz von den Schlacken der kosmischen Elemente abschied, so wurde es ein Läuterungsfeuer für Hellenistisches und Hellenisches, die Verklärung und Weihe des Wahren und der für die Darstellung des Wahren brauchbaren Formen in Beiden.

Uns genügt hier die eingestandene Richtigkeit der Voraussetzung, dass *ὁ λόγος* in trinitarischem Sinne das von Gott gesprochene, Gottes Wesen und Willen in sich fassende ewige persönliche Wort ist. Von hier aus wird uns das abbildlich dreifaltige Geistesleben des Menschen um vieles deutlicher. Was im Menschen will, denkt und empfindet, heisst im Allgemeinen *πνεῦμα*, wie Gott der Dreipersönliche *πνεῦμα* ist. In diesem selbstbewussten *πνεῦμα* aber wird unterschieden *νοῦς*, *λόγος* und *πνεῦμα* — ein Abbild des Vaters, Sohnes und Geistes.

Dasjenige, welches oder vermöge dessen der selbstbewusste Geist denkt und will, heisst *νοῦς* (*mens*, *animus* im Untersch. von *anima*) oder auch *διάνοια* (*ratio*). Seinem Etymon nach bedeutet *νοῦς* (für *γνοῦς*, wie *nomen*, *narus*, *navus* für *gnomen*, *gnarus*, *gnavus*) allerdings nur das Denkende, aber das Wollen (*θέλησις*) lässt sich unter das Denken (*νοεῖν*, *διανοεῖσθαι*) subsumiren, insofern alles Wollen des Geistes Streben von einem bewussten Grunde nach einem bewussten Ziele, also nach beiden Seiten von Denken umschlossen ist, so wie hinwieder das Denken ein Suchen und als

solches ein Wollen des zu Findenden ist.[1] Dies ist die durchgängige Schriftanschauung, weshalb z. B. רָעָה (רְעָא), wovon רֵעַ, רְעוּת, רַעְיוֹן die Begriffe des Wollens oder Strebens und des Denkens (vgl. bes. Ps. 139, 1. 17) in sich vereinigt. Dass *νοῦς* beides sowohl das Wollende als Denkende im Menschen ist, sieht man aus Röm. c. 7: in dem Menschen, wenn er am göttlichen Gesetze zum Bewusstsein über das was gut und böse gelangt ist, beginnt ein bewusstes Wollen des gottgewollten gewussten Guten. Subject dieses Wollens ist sein *νοῦς*. In ihm liegen, durch das Denken vermittelt, die Beweggründe des Handelns (Röm. 14, 5). Dasjenige also, vermöge dessen der Mensch denkt und sich selbst bestimmt, das Denkende und Wollende in ihm ist sein *νοῦς*. Wie das Wollen des *νοῦς* vom Begehren, so ist sein Denken vom Vorstellen und sein Erkennen vom Wahrnehmen zu unterscheiden. Die *ἀόρατα* Gottes heissen Röm. 1, 20 *νοούμενα;* die creatürliche Welt wird vom Menschen, indem sein Auge auf sie fällt, sinnlich wahrgenommen *καθορᾶται* und indem er durch die Vielheit des so und so Erscheinenden zur Wurzel des so und so beschaffenen Ursprungs desselben hindurchdringt, gewinnt er mittelst seines *νοῦς* die Idee der Gottheit. In gleichem Sinne erklärt der Hebräerbrief 11, 3 die Thatsache der Entstehung der Welt durch Gottes Wort für ein *νοούμενον* des Glaubens, nämlich des glaubenden *νοῦς*. Den nicht phänomenellen ewigen Entstehungsgrund des sichtbaren zeitanfänglichen Weltganzen zu erkennen ist Sache des *νοῦς*. Und Apok. 13, 18 vgl. 17, 9 ist es der *νοῦς*, welcher die Chiffre des Zukünftigen enträthselt. *νοεῖν* ist also wurzelhaftes, ideelles, in die Tiefe gehendes, auf das Wesen der Dinge gerichtetes, mit Einem Worte geistiges oder vernünftiges Denken und Erkennen und demgemäss sich bestimmendes Wollen, verschieden von den verwandten psychischen Thätigkeiten des Vorstellens, Wahrnehmens und Begehrens.

Das Product des *νοῦς* ist der *λόγος*. Jener verhält sich zu diesem wie der sprechende *λόγος* (*ratio*) zum gesprochenen (*oratio*, *verbum*). In der neutest. Schrift kommt zwar, wie schon gesagt, *λόγος* in dieser Bedeutung *ratio* nicht vor, aber ihr Gebrauch von

[1]) Aehnlich Gregor von Nyssa bei Möller a. a. O. S. 27.

λογικός, ἄλογος, λογίζεσθαι, ἀναλογίζεσθαι, συλλογίζεσθαι, λογισμός, διαλογισμός geht auf diese Seite des Begriffs zurück. λόγος ist im Unterschiede von φωνή und ἦχος Sprache oder Wort eines persönlichen mit λόγος (Denkvermögen) begabten Wesens. Dieser zwiefache λόγος, der denkende und der gesprochene, verhalten sich nach Philo's Ausdruck wie πηγή und ἀποῤῥοή, und da λόγος im ersteren Sinne ein Vermögen oder eine Thätigkeit des νοῦς ist, so ist der λόγος im letzteren Sinne das Organ des νοῦς, sie verhalten sich, um wieder mit Philo zu reden, wie Mose und Ahron Ex. 4, 15: ὑποβολεὺς λόγου νοῦς.[1] Es ist nichts der Schrift Fremdes, was wir hiermit aussprechen. Schon der alttest. Gebrauch des V. אָמַר geht von der wesentlichen Identität des Denkens und Sprechens aus, denn אָמַר bedeutet beides: das Denken als inneres Sprechen (mit oder ohne בְּלִבּוֹ) und das Sprechen als verlautbarendes Denken, so wie auch הָגָה und שִׂיחַ die Meditation (LXX. μελετᾶν, ἀδολεσχεῖν) als gänzlich innerliches oder als leise, feierlich verlautendes Sprechen bezeichnen. Schon darin liegt die Lösung der Frage nach dem Ursprung der Sprache. Was uns Gen. 2, 19 f. berichtet wird, ist nicht die Genesis der Sprache, sondern das erstmalige lautbare Sprechen. Die Sprache an sich ist schon mit dem νοῦς oder dessen denkendem λόγος gesetzt; der Geist als solcher ist רוּחַ מְמַלְּלָא (Trgg. Gen. 2, 7). Das Wort, welches nach Rousseau nothwendig vorauszusetzen ist, um den menschlichen Gebrauch des Wortes zu begründen,[2] ist kein anderes als das Wort aller Worte, der urbildliche Logos.[3] Νοῦς und λόγος stehen abbildlicher Weise in so wesensnothwendigem Verhältniss, wie Gott der Vater und Gott der Sohn, denn der Vater ist, wenn wir ihn dem Sohnesnamen ὁ λόγος entsprechend benennen wollen, ὁ νοῦς, nämlich ὁ τῶν ὅλων νοῦς der absolute Nûs, wie ihn Philo nennt. Es giebt der Worte Gottes unendlich viel, denn seiner Gedanken (רֵעֶיךָ) sind nach Ps. 139, 17 überschwengliche Summen. Der Sohn aber als Logos (מֵימְרָא und Trg. jerus. Gen. 28, 10 דִּבְּרָא oder דִּבּוּרָא) ist der Eine ewige Selbstgedanke

[1]) S. darüber Grossmann, *Quaestionum Philonearum P. II*, 1829. 4.

[2]) S. Bautain, Experimental-Psychologie. Uebers. von Dalhoff 2, 154—156.

[3]) S. mein *Jesurun p.* 43—45.

Gottes (*ἐννόημα τοῦ θεοῦ* bei Clemens Alex.), der Gedanke seines ganzen eignen Wesens, vergegenständlicht, verselbstständigt, verpersönlicht im Worte, dem Worte schlechthin, dem Worte der Worte. Wie der Logos die Basis aller andern Gottesgedanken und Gottesworte ist, so ist er das Urbild des menschlichen Logos, des Ichgedankens zunächst, in welchem der Mensch als Person sich gegenständlich wird, und des Wortes dafür, dann alles auf dieser Grundlage des in Gedanken und Wort gefassten Selbstbewusstseins sich vollziehenden Denkens oder inneren Sprechens. Denn erst von da an, wo der Mensch sich selber als Ich gegenständlich wird, beginnt das *νοεῖν*, und dieses *νοεῖν* ist gar nicht anders möglich, als dass der entstehende Gedanke sich dadurch dass er die Gestalt des Wortes annimmt vollendet. Das verlautbarende Sprechen ist nur die sinnlichwahrnehmbare Kundgebung dieses innern; die Gedanken sind nach biblischem Bilde Zweige (שְׂעִפִּים oder שַׂרְעַפִּים Iob 4, 13. 20, 2. Ps. 94, 19. 139, 23) und die Worte Blüthen und Früchte, welche, im Geiste wurzelnd und von ihm getrieben, durch Mund und Lippen hervorsprossen und hervorreifen (Jes. 57, 19 vgl. Spr. 10, 31; Spr. 18, 20 vgl. 12, 14. 13, 2). Der Mensch denkt, indem er innerlich spricht; dieses Sprechen geht oft bis zur Unmerklichkeit schnell, aber immer sind es Worte, durch welche das Denken dahinschwebt, wie das Rechnen, auch das schnellste, durch Ziffern. Man denke die Sprache hinweg, so denkt man das Denken selbst hinweg. Es ist noch eine Intuition möglich, welcher der Geist fähig ist, und ein Vorstellen, dessen die Psyche fähig ist, aber keins von beiden ist Denken. Und auch Wollen ist ohne inneres Sprechen nicht möglich, denn das Wollen als von Denken umschlossenes Streben fordert ein in Fassung innerer Rede vor dem Geiste stehendes Motiv und Ziel. Der Mensch aber, wie er ist, denkt und will indem er in der Sprache denkt, die ihm als angeeigneter Besitz eigen ist. Diese Sprache ist eine von vielen, sie ist nicht mehr die Eine Sprache des Anfangs, die reine Sprache des gottesbildlichen Geistes, sie bleibt, weil überkommen, dem Denkenden immer etwas mehr oder weniger Aeusserliches, so natürlich sie ihm geworden ist und so meisterhaft er sie handhabt; sie ist ihm, so tief er sie durchschaut, doch immer ein mehr oder weniger

undurchsichtiger Stoff, und darum beschränkt und trübt sie sein Denken ebensosehr als sie es unveräusserlich vermittelt. An sich jedoch, abgesehen von ihrer Materialisirung infolge des Sündenfalles und ihrer Nationalisirung infolge der Sprachverwirrung, ist und bleibt sie ein Schatte des göttlichen Logos, und in ihrem unzertrennlichen Zusammenhange mit dem denkenden und wollenden Geiste ein Schatte der Wesens- und Lebenseinheit des Vaters und Sohnes. Denn nur die zu unserem natürlichen Wesens- und Lebensbestand gehörigen Formen und Umrisse sind uns geblieben; das Gottesbild, das sie einst ausfüllte, ist erloschen. So ist auch der menschliche *νοῦς*, wenn wir uns dieses Wortspiels bedienen dürfen, wie eine Nuss mit taubgewordenem Kern. Er ist *μάταιος* geworden Eph. 4, 17., *ἀδόκιμος* Röm. 1, 28. Er ist psychisch geworden und deshalb nach der Seite Gottes und des Göttlichen oder Geistlichen hin verschlossen (vgl. Lc. 24, 45), unfähig, seinem Wesen gemäss es in sich aufzunehmen (*δέχεσθαι*) d. i. es zu vernehmen und zu verstehen 1 Cor. 2, 14. Er ist der Herrschaft der *σάρξ* verfallen und dadurch, wie es Paulus so stark als möglich ausdrückt, aus einem *νοῦς τοῦ πνεύματος* in einen *νοῦς τῆς σαρκὸς* verwandelt Col. 2, 18.

Der Apostel spricht aber auch Eph. 4, 23 (vgl. Röm. 12, 2) von einem *πνεῦμα τοῦ νοός*. Es giebt also nicht blos einen *νοῦς*, welcher seinem Wesen nach dem *πνεῦμα* angehört, sondern auch ein *πνεῦμα*, welches seinem Wesen nach dem *νοῦς* angehört. Was das für ein *πνεῦμα* ist, darüber hat man sich, was den Auslegern entgangen ist,[1] aus 1 Cor. c. 14 zu belehren. Denn hier V. 14. 15. 19. unterscheidet der Ap., indem er die Glossolalie bespricht, ein menschliches *πνεῦμα* von dem menschlichen *νοῦς*. Fünf Worte, *διὰ τοῦ νοός μου* geredet — sagt er — sind für die Gemeinde besser als zehntausend *ἐν γλώσσῃ*, und warum? Weil die fünf Worte zur Unterweisung Anderer dienen, die zehntausend nicht, es sei denn dass sie ein *διερμηνευτὴς* in gemeinverständliche Sprache umsetzt. Indem die fünf Worte aus dem bei reflectirtem Selbstbewusstsein in der Muttersprache denkenden *νοῦς*

[1]) Auch von Harless' in Feststellung der psychologischen Begriffe sorgfältigem Comm. (S. 424) gilt das, s. dagegen Hilgenfeld, Glossolalie S. 56.

kommen, sind sie Allen begrifflich fasslich und sprachlich verständlich. Wer aber γλώσσῃ betet oder singt, der betet oder singt nicht τῷ νοΐ, sondern τῷ πνεύματι, sein νοῦς ist dabei ἄκαρπος. Die Actualität des Selbstbewusstseins ist durch die Gotteswirkung, die den Zungenredenden ganz und gar hinnimmt, zurückgedrängt; die in Gedanken und Worten fruchtbringende, sich selber und Andern ohne weitere Vermittelung fruchtende Denkthätigkeit des νοῦς cessirt; die Gotteswirkung geschieht in dem menschlichen Bereiche unmittelbarer Empfindung und Anschauung, und äussert sich auch in einer dieser Unmittelbarkeit entsprechenden, durch den νοῦς des Zungenredenden nicht hindurchgegangenen und also auch für den νοῦς der Zuhörer unverständlichen Sprache. Diesen Bereich unmittelbarer Empfindung und Anschauung nennt der Ap. im Unterschiede vom νοῦς das πνεῦμα des Menschen. Es ist der Geist im engeren Sinne (versch. von πνεῦμα in weiterem Sinne, wie 1 Cor. 5, 3. 7, 34. 2 Cor. 7, 1) als empfindender und insbes. als unmittelbar anschauender — das Abbild des göttlichen πνεῦμα ἅγιον. Denn wie die Activität des Liebeswollens und Liebesdenkens des Vaters und Sohnes im h. Geiste in Zuständlichkeit der Liebesempfindung ausgeht, in welcher Liebeswollen und Liebesdenken sich wechselseitig befriedigt finden und wie verschlungen sind: so ist das menschliche πνεῦμα in diesem engeren Sinne der Sitz der Empfindung der göttlichen Liebe und der unmittelbaren Anschauung ihrer Geheimnisse (טַעַם und רָאָה Ps. 34, 9) — ein Drittes, in welchem Wollen und Denken passiv sich hingebend zu einer neuen Lebensgestalt verschmelzen. Wie aber der Mensch von Natur ist, ist es nicht die göttliche Liebe, welche der Mensch in diesem seinem πνεῦμα empfindet. Der νοῦς ist νοῦς τῆς σαρκὸς geworden, dem Fleische hingegeben (vgl. Spr. 31, 3 LXX: διδόναι τὸν νοῦν γυναιξί); die διάνοιαι sind wie die θελήματα bestimmt vom Fleische Eph. 2, 3., und das πνεῦμα in seiner gottesbildlichen liebeglühenden, liebewallenden Beschaffenheit (1 Thess. 5, 19. Röm. 12, 11. Act. 18, 25) ist gleichsam erloschen und versiegt. Das wahre Wesen des πνεῦμα ist zwar nicht vernichtet, aber unter einer ihm widersprechenden Bestimmtheit begraben. Darum bedarf der Mensch dass er τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς erneuert werde Eph. 4, 23. Hier giebt sich dem Menschen die göttliche

Liebe wiederzuempfinden, damit er sich überwinden lasse und ihr ergebe. Hier ist das *punctum saliens*, von wo aus sich die *μετάνοια* vollzieht, die Wandlung, durch welche der *νοῦς* d. i. Denken und Wollen oder Gesinnung des Menschen eine andere Richtung und einen anderen Inhalt bekommt. Hier ist der Standort des *πάντα νοῦν* überragenden Friedens Gottes Phil. 4, 7., hier der Boden alles ethisch tiefen Empfindens (s. Lc. 1, 47. Mr. 8, 12. Joh. 11, 33. 13, 21 u. a. St.), hier das Heiligthum alles unmittelbaren Verkehrs Gottes mit dem Menschen.[1]

[1]) Der bis hieher entwickelten Ansicht über das abbildliche trinitarische Wesen des menschlichen Geistes kommt unter den Vätern am nächsten Anastasios Sinaita in der schönen gedankenvollen Schrift über des Menschen Schöpfung nach Gottes Bild und Aehnlichkeit, welche zuerst von Jo. Tarinus zugleich mit *Origenis Philocalia* (Paris. 1618. 4) herausgegeben worden ist. Es war mir überraschend, hier schon die Wichtigkeit von 1 Cor. c. 14. für den Nachweis, dass der Geist eine *μονὰς ἐν τριάδι καὶ τριὰς ἐν μονάδι* ist, anerkannt zu finden: *ὅτι γὰρ καὶ μία ἐστὶ τῇ οὐσίᾳ (ἡ ψυχή) καὶ οὐ μία τῇ θεωρίᾳ τῆς ἑαυτῆς μερῶν, ἐδήλωσε σαφῶς ὁ εἰπών· ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ καὶ τῷ νοΐ· προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ* (1 Cor. 14, 15). Gott dem Vater entspricht nach Anastasios die *ψυχή*, dem Sohne der *νοῦς* oder *λόγος*, dem h. Geiste das *πνεῦμα (πνεῦμα τοῦ νοῦ)*, welches er als *τὸ ζωτικὸν καὶ συστατικὸν καὶ συμπληρωτικὸν* bezeichnet, insofern die vernünftige Seele im Geiste den Bestand und die Vollendung ihres Lebens habe. Dass dies nicht die rechte Auffassung des in 1 Cor. c. 14 der *ψυχὴ νοερὰ (λογικὴ)* zugesprochenen *πνεῦμα* ist, liegt am Tage, aber Anastasios ist auf dem rechten Wege, und um so reicher an grossartigen wahren Gedanken ist seine Vergleichung des Sohnes mit dem aus der Seele geborenen Worte (*oratio*), dessen inwendige lautlose Entstehung er als das Abbild der innergöttlichen Geburt des Sohnes und dessen auswendige durch die Sprachwerkzeuge vermittelte Entstehung er als das Abbild der zeitlichen Geburt des Sohnes ansieht: „denn das Wort wird erst in dem Herzen geboren in unerfasslicher und unkörperlicher Geburtsweise und bleibt unbekannt im Innern des Menschen; dann wird es in zweiter körperlicher Geburtsweise mittelst der Lippen geboren und so ein allgemein kundbares, ohne dass sein Zusammenhang mit der Seele, die es geboren, aufgehoben wird — ein lehrreiches Abbild der beiden Geburten Gottes des Logos.“ In derselben Schrift lesen wir (p. 606 s.): „Wenn die menschliche Seele nicht aus Erde entstanden ist, nicht aus Luft, nicht aus Wasser, nicht aus Feuer, nicht aus irgend welcher andern Substanz oder irgend welchem geschöpflichen sichtbaren oder begreiflichen Wesen, sondern aus der ungetrübten und unzeitlichen und unfassbaren und unaussprechlichen und unsichtbaren und unbegrenzten und unsterblichen und unvergänglichen und untastbaren und unversiegbaren und unkörperlichen Natur Gottes selber: so hat unsere Seele, die

Die Schrift nennt dieses innerste dreifaltige Personleben ὁ ἔσω ἄνθρωπος (Röm. 7, 22. 2 Cor. 4, 16. Eph. 3, 16) und mit besonderer Beziehung auf das Empfindungsleben ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος (1 P. 3, 4). Diese Begriffe gehören nicht ausschliesslich, wie ὁ καινὸς (νέος) ἄνθρωπος, dem Leben der Wiedergeburt an. Jeder Mensch ist als solcher ein äusserer und ein innerer, obwohl im natürlichen Zustande der innere Mensch seine Selbstständigkeit an den äussern verloren hat und seinem wahren Wesen entfremdet ist. Aber so verzerrt auch das Leben des innern Menschen ist, so sind doch die Züge des Urbilds daran noch erkennbar. *Ego et pater* — spricht der Herr zu der Selee — *et caritas nostra unus Deus sumus, tu mens rationalis et verbum et dilectio tua unus es homo, ad similitudinem auctoris tui factus, non ad aequalitatem; creatus nempe, non genitus. Recede ab his quae infra te sunt, minus formosa quam tu es. Accede formatrici formae, quo possis esse formosior, eidemque semper adjungere, quia tanto ab illa speciei amplius capies, quanto te illi caritatis pondere magis impresseris.*[1]

Aber — ein Bedenken welches sich unabweisbar aufdrängt — ist denn Empfinden die Einheit, in welche Wollen und Denken zusammengehen, und nicht vielmehr die Einheit, aus welcher beide hervorgehen? Darauf antworten wir vor der Hand, dass, wie im trinitarischen Leben der Gottheit alle drei Lebensacte einander

gottesbildliche und gottgegebene, gottverwandte und gottgeschaffene, Wesen und Wesenserscheinung und Lebensursprung kraft jenes göttlichen Einhauchs. Daraus ist sie wie aus einem Lebensborn als Leben und Belebende hervorgegangen, ein Lichtlein aus dem Schatze des Lichts, ein Hauch wie aus einem Abgrund unendlichen Wohldufts." Diese Mittheilungen werden zur Empfehlung jener anziehenden Schrift des sinaitischen Presbyters genügen. Obwohl wir mit ihrer Auffassung des πνεῦμα und ihrer Behauptung, dass nur der Mensch, nicht die Engel gottesbildlich seien, nicht übereinstimmen können, so ist sie doch im Ganzen ein unsern psychologischen Grundanschauungen günstiges altkirchliches Zeugniss.

[1]) *Claudianus Mamercus*, *de statu animae* I, 26 (theilweise nach Philo) p. 96 s. der Ausg. von Caspar Barth (Zwickau 1655), unter deren Beigaben sich auch in lateinischer Uebersetzung *Gregorii Thaumaturgi liber de anima ad Tatianum* (ein untergeschobenes werthloses Machwerk) und, abgedruckt aus Tarinus' Ausgabe der *Philocalia*, *Incerti Philosophi Christiani Graeci de anima celebres opiniones* befinden. Diese letztere Schrift (Δόξαι περὶ ψυχῆς) ist besser, aber fast ganz aristotelisch, ohne christlichen Geist und ohne biblische Beziehungen.

in ewiger Gegenwärtigkeit ohne zeitliche Folge immanent sind, so auch im dreifaltigen Leben des menschlichen Geistes alle Momente desselben so ineinandergreifen, dass jedes einzelne, obwohl prävalirend, zugleich die anderen in sich trägt. Eine befriedigendere Antwort wird sich finden, wenn wir, was nun unsere Aufgabe, das Wesen der menschlichen Seele analysiren.

Die sieben Kräfte der Seele.

§. 6.

Es giebt, wie wir Abschn. I §. 3 aus der h. Schrift gezeigt haben, eine ewige siebenfältige Doxa Gottes und das Verhältniss der menschlichen Seele zum menschlichen Geiste entspricht, wie wir Abschn. II §. 4 gezeigt haben, dem Verhältnisse dieser ewigen siebenfältigen Doxa zu Gott dem Dreieinigen. Beides setzen wir hier als schriftgemässe Erkenntniss voraus. Daraus aber, dass die Schrift *ἑπτὰ πνεύματα* als constitutive Kräfte der göttlichen Doxa bezeichnet (denn der Gottmensch nennt sich Apok. 3, 1 als Inhaber der göttlichen Doxa *ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ*), ergiebt sich uns nach der einmal zwischen Doxa und Psyche gezogenen Gleichung die Aufgabe, das Wesen der menschlichen Seele als ein siebenfältiges zu erweisen. Vor allem also fragt es sich, welches jene *ἑπτὰ πνεύματα* seien und wie sie einander folgen. Da fällt unser erster Blick auf Jes. 11, 2. Hier werden sie genannt und zwar so dass sie von oben nach unten oder von der Rechten zur Linken aufgezählt werden, denn der Geist der Furcht Jehova's ist die Basis aller, da חָכְמָה das Ziel ist, wohin von יִרְאַת ה׳ aus gelangt wird (Ps. 111, 10. Spr. 1, 7. Iob 28, 28), und der Geist Jehova's schlechthin ist die Mitte aller, entsprechend der mittelsten Flamme auf dem Schafte des siebenflammigen Leuchters (Sach. c. 4), also der vierte, denn Vier ist die Mitte von Sieben. Setzen wir sie in eine Reihe um, in welcher sie von Links nach Rechts den sieben Flammen des abbildlichen Leuchters entsprechen, so ordnen sie sich folgendermaassen: 1) רוּחַ יִרְאַת ה׳; 2) רוּחַ דַּעַת ה׳; 3) רוּחַ גְּבוּרָה; 4) רוּחַ ה׳; 5) רוּחַ עֵצָה; 6) רוּחַ בִּינָה; 7) רוּחַ חָכְמָה. Aber die sieben Geister sind ja hier nicht sowohl nach dem benannt was sie in sich selbst sind, als nach dem was sie wirken. In solcher siebenfachen Wirksam-

keit wird die siebenfache Doxa, die von Vater und Sohn mittelst des Geistes ausgeht, auf den anderen David sich niedersenken. Es lässt sich nur vermuthen, dass die ethische Wirksamkeit der sieben Geister ihrem metaphysischen Wesen entsprechen werde. Unsere Forschung wird also von anderswo ausgehen müssen.

Und von wo anders als von denjenigen Abschnitten der h. Schrift, welche uns erzählen, wie die göttliche Doxa sich selbst zu schauen gegeben? Dem Abraham erscheint sie als ein rauchender Ofen, aus dem eine Feuerfackel hervorbricht Gen. 15, 17. — also aus dunklem Grunde flammend und leuchtend. Auf Sinai beginnt ihre Erscheinung ebenso mit Rauch- und Wolkendunkel, aus welchem מַרְאֵה כְּבוֹד ה׳ wie verzehrend Feuer hervorbricht Ex. 19, 16 ff. 24, 15 ff., weshalb unterschiedslos gesagt wird, dass Jehova zu Israel מִתּוֹךְ הֶעָנָן oder dass er מִתּוֹךְ הָאֵשׁ geredet habe (vgl. z. B. Dt. 4, 12 mit Ex. 24, 16) — also auch hier aus dunklem Grunde flammend und leuchtend. In der Leitung Israels durch die Wüste vertheilt sich die dunkle und die feurig lichte Selbstdarstellung der göttlichen Doxa auf Tag und Nacht Ex. 13, 21 f. 40, 38. Dt. 1, 33. Ps. 78, 14., so aber dass אֵשׁ וְעָנָן in einander sind und auch bei Tage, wenn Jehova will, Feuer aus dem Dunkel hervorbricht Ex. 14, 24. Bei Ezechiel wird dieses Ineinander von Dunkel, Feuer und Licht umständlich beschrieben. Er sieht eine grosse Wolke und אֵשׁ מִתְלַקַּחַת sich gegenseitig erfassendes d. i. wirbelndes, kreisendes Feuer und נֹגַהּ Lichtglanz, der vom Feuer ausstrahlt, rings um die Wolke (1, 4); dieser Lichtglanz, in welchen die Erscheinung ausläuft, wird ausdrücklich als regenbogenartig und als das eigentliche מַרְאֵה כְּבוֹד ה׳ bezeichnet (1, 28). Das Feuer geht also hervor aus dem Dunkel und das Licht aus dem Feuer. Daher schaut Johannes denselben von Gott ausgehenden Strom, der dem Daniel als Feuerstrom erscheint (7, 10), als krystallartig leuchtenden Lebenswasserstrom (Apok. 22, 1), und wie Johannes die sieben Geister als sieben brennende Feuerfackeln vor Gottes Throne schaut (4, 5), so wird Gott als *πατὴρ τῆς δόξης* von Jacobus (1, 17) *πατὴρ τῶν φώτων* genannt. Man sage nicht, es seien das nur Bilder. Allerdings Bilder, aber sich selbst abbildender himmlischer Realitäten. Wie könnte sonst die Schrift von Gott sagen: er ist Licht *φῶς* und

hinwieder: er ist Feuer πῦρ! Freilich keins von beiden in irdisch-elementischem Sinne, denn der Busch, in welchem Mosi das Feuer der Doxa erscheint, wird nicht verzehrt Ex. 3, 2 und das Licht, welches Saulus und seine Gefährten umleuchtete, ging weit ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου Act. 26, 13. Gott ist Feuer (Hebr. 12, 29. 10, 27) und ist Licht in allerwirklichster, aber schlechthin übersinnlicher und übergeschöpflicher Weise. In Ansehung seines Wesens ist er Licht, in welchem schlechthin keine Finsterniss ist 1 Joh. 1, 5 und in Ansehung seiner Doxa ist er Licht, in welchem schlechthin alles Dunkel aufgehoben ist. Denn in der göttlichen Doxa unterscheidet die Schrift selbst Dunkel, Feuer und Licht. Das Dunkel ist mittelst des Feuers aufgehoben in Licht. In dem Feuer scheiden sich Dunkel und Licht, weshalb die Schrift Feuer und Licht zuweilen als principielle Gegensätze, zuweilen als sinnverwandte Begriffe fasst, denn das Feuer als Liebesfeuer ist Licht, wogegen es als Zornfeuer das Synonym der Finsterniss ist. In dieser seiner Doxa wohnend, wohnt Gott der Dreieinige allgegenwärtig in allem Geschaffenen. In sich selber ist sie absoluter Triumph des Lichts. Aber der Creatur gegenüber äussert sie sich als Feuer oder Licht, jenachdem diese ihren Stand in dem finster feurigen oder in dem feurig lichten Principe derselben nimmt. In dem Frommen offenbart sich Gott als Licht, nämlich als רַחוּם צַדִּיק וְחַנּוּן Ps. 112, 4.; den Sündern gegenüber aber wird Gott das Licht zum Feuer Jes. 10, 17. Feuer und Finsterniss der Hölle gehen nicht minder von Gottes Doxa aus (Jes. 33, 14. Ps. 139, 8), als das Licht der Verklärung. So weit kraft seines Zornwillens Feuer und Finsterniss in der Creatur herrschen, durchwaltet er beide in der Macht seines Lichtes (Ps. 139, 12). In ihm selbst ist weder Finsterniss noch Feuer, welches nicht verschlungen wäre in absolutes Licht. So lehrt die h. Schrift durchweg. Wir stehen also auf Grund der Schrift, wenn wir sagen, dass Gottes Doxa eine finster feurige und eine feurig lichte Seite hat, dass in dem Feuer beide Principien sich scheiden und dass das erstere Princip ganz und gar von letzterem über- und durchwaltet ist.

Wir gehen weiter: ist die Doxa das von Vater und Sohn mittelst des h. Geistes gewirkte Spiegelbild der Gottheit, so wird in ihr sowohl das Liebeswollen und Liebesdenken des Vaters, als

die Liebesbefriedigung, die der Vater im Sohne und der Sohn im Vater findet, als auch die Liebesempfindung des h. Geistes sich spiegeln. Das mitten im Processe der Doxa aufleuchtende Licht ist die Spiegelung der Geburt des Sohnes Gottes; denn dieser ist, wie wir so häufig im Johannesevangelium lesen, das selbstlebendige aus dem Vater hervorgegangene absolute Licht (1, 4. 8, 12), das *ἀπαύγασμα* der väterlichen Doxa (Hebr. 1, 3 vgl. Weish. 7, 26 *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου* von der *σοφία*). Daraus folgt, dass die drei ersten *πνεύματα* das Liebesgebären des Vaters abbilden. Wie aber anders als so dass sie prototypisch das dreifache Gesetz aller *φύσις* darstellen: 1) die Zusammenziehung in sich selbst; 2) das Hinausdrängen über sich selbst; 3) die Unruhe des Werdens, worauf dann 4) der Durchbruch des gleich von vornherein Erzielten folgt? Diese Werdeangst, welche zugleich Werdelust ist, ist das Charakteristische alles Selbstlebens. Es ist ein stetes Kreisen, ein sich umschwingendes Rad *τροχὸς γενέσεως* nach Jac. 3, 6.[1] Jacob Böhme nennt es auch den feurigen Triangel in allem Lebendigen. Diese drei Kräfte oder Gestalten an sich sind Princip des Lebens (חַיִּים), dessen Emblem der Scharlach (Kokkus) als die Farbe des Feuers und des Blutes,[2] aber noch nicht Princip des Licht- oder Liebelebens. Sie werden das erst im weiteren Fortgang des Processes. An sich sind sie unendliche Regung und Erregtheit, *ὀργὴ* im nächsten ursprünglichen Sinne. Darum äussern sie sich da wo Gottes Liebe zurückgestossen wird als Werkzeuge des göttlichen Zornwillens und insofern, nicht als ob in Gott ewiger Zorn wäre, heissen sie auch das Princip des Zorns.[3]

Das Treibende des Processes ist ja der Gott der Liebe, in welchem Liebesdrang und Liebesbefriedigung und Liebestriumph ewig beisammen sind. Darum sind die drei ersten Kräfte nur die Basis der vierten, vermöge welcher aus dem entbundenen Feuer das Licht der Liebe aufleuchtet, wie bei Ezechiel aus der Mitte

1) Nach Böttcher, Schriftproben S. 83 ff. liegt schon in der Wurzel von חָיָה, nämlich חי, der Grundbegriff des kreislinigt in sich selbst Zurückkehrenden.

2) Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus 1, 333.

3) Bei Jac. Böhme scheint es oft als ob er in die ewige Natur, wie sie dem Vater eignet, an sich Zorn und sogar Böses verlegte. Es ist das aber durchaus nicht seine Meinung.

des Feuers ein blitzender Lichtglanz כְּעֵין הַחַשְׁמַל (1, 4). Die andern Kräfte oder Gestalten entsprechen dem h. Geiste, welcher einerseits zum Liebesverhältniss des Vaters und Sohnes sich receptiv verhält, indem er den Eindruck desselben in sich aufnimmt, andererseits productiv, indem er zum Ausdrucke, zur Verkündigung dieses Eindrucks wird (vgl. Joh. 16, 13—15). Dem entsprechend ist die fünfte Kraft die der gelassenen Hingabe an das Licht der Liebe, und die sechste die der schiedlichen und lautbaren Hervorbringung des von Gott der werdenden Doxa eingeprägten Inhalts. Die fünfte ist der Prototyp des die Bilder der Dinge in sich aufnehmenden und wiederspiegelnden, fruchtbaren und bildungskräftigen Wassers; denn Wasser und Licht sind nach der Schrift eng an einandergrenzende Dinge Ps. 36, 10., und es giebt eine ewige Quelle lebendigen Wassers, von der man ebensowohl sagen kann dass Gott sie selbst ist (Jer. 2, 13. 17, 13), wie er das Licht ist, als dass sie bei Gott ist (Ps. 36, 10. Apok. 21, 6 u. a. St.), wie das Licht bei Gott ist (Dan. 2, 22). Die sechste ist der Prototyp des Tons oder der Stimme (קוֹל Ez. 43, 2), welche, für sich allein betrachtet, die Doxa des Wortes ist. Der h. Geist offenbart sich in der fünften Kraft mehr als Geist des Vaters und in der sechsten mehr als Geist des Sohnes (Logos). In dem sechsten Stadium ist die Doxa schon verständige und vernehmliche Offenbarung des Wesens Gottes und seines Inhalts. Aber es fehlt noch Eine Kraft, welche alle Kräfte sammt deren Inhalt zu einem wesenhaften einheitlichen Ganzen vereinige. Das ist die Wirksamkeit der siebenten. Wie die sechste Kraft dem Tage der Schöpfung des Menschen entspricht, so diese siebente dem Schöpfungssabbat. Ihr Emblem ist Apok. 4, 3 der Smaragd, denn das Grün ist die beruhigendste mildeste aller Farbenvereinigungen. Die sieben Geister sind ein Organismus von sabbatlicher Harmonie, und sie sind das ohne Anfang und Ende; denn die Gestaltung der Doxa ist ewiges, aber nie unvollendetes Werden. Alle sieben Geister stehen von Ewigkeit her in majestätischem Lichte und friedsamem Liebesspiele. „Ich war bei ihm — sagt die Weisheit Spr. 8, 30 — als Werkmeisterin und war wonnigliche Lust tagtäglich, spielend vor ihm allezeit.“ Die Chokma, welche hier personificirt wird, ist von der Doxa nicht

verschieden. Die Doxa heisst Chokma (חָכְמָה oder חָכְמוֹת), insofern sie die göttlichen Ideen in präexistenter grundrisslicher Wirklichkeit in sich trägt. Beide sind siebenfältig. Die Weisheit von oben hat bei Jacobus 3, 17 sieben Eigenschaften, wie das Haus der Weisheit nach Spr. 9, 1 sieben Säulen. Denn die göttliche Weisheit ist, wie die göttliche Doxa, *πολυποίκιλος* Eph. 3, 10. In beiden spiegelt sich das göttliche Wesen und dessen reicher Inhalt. Diese Spiegelung als Spiegelung des göttlichen Wesens heisst Doxa, und als Spiegelung des göttlichen Wesensinhalts d. i. der Ideen heisst sie Sophia. Beide aber sind eins. Denn wenn die Sophia Spr. 8, 23 sagt: „von Ewigkeit her bin ich königlich gesalbt" — was ist sie da anders als die ewige *δόξα* des *βασιλεὺς τῶν αἰώνων* (1 Tim. 1, 17)?

Das sind die sieben Geister oder, wie wir auch sagen dürfen, die sieben Kräfte oder Gestalten der göttlichen Doxa: Geister in Ansehung ihrer alles Materielle und Accidentelle ausschliessenden reinen und einfachen Lebendigkeit; Kräfte in Ansehung ihrer eignen Erscheinung und kosmischen Wirkungen, deren Wirklichkeitsgründe sie sind; Gestalten in Ansehung der göttlichen Doxa, welche sie alle zusammen in unauflöslicher Einheit, aber jede in eigenthümlicher Weise darstellen. Wir haben hiermit die Aufgabe zu lösen versucht, welche die Schrift, ohne ihre unmittelbare Lösung darzureichen, an die aus Glauben kommende Gnosis stellt. Die Erkenntniss der Aufgabe ist uralt, denn schon Philo und die Kabbala sind beeifert, sie zu lösen, indem sie an die Spitze der zehn *δυνάμεις* oder סְפִירוֹת eine Trias stellen und daraus eine Heptas ableiten — die sieben Bäche, in welche sich das Meer des göttlichen Wesens zertheilt.[1] Aber man vermisst in diesen Versuchen nicht minder die innere Nothwendigkeit als alle auch nur einigermaassen ausreichende Schriftbegründung, auch sind die sieben Namen nur Namen göttlicher Attribute, wie 1 Chr. 29, 11., von denen aus der Nachweis des abbildlichen Verhältnisses der menschlichen Seele zur göttlichen Doxa ganz unvollziehbar ist, und, abgesehen von dem allen, hat die neutesta-

[1]) S. Grossmann, *Quaestionum Philonearum Part.* I. p. 241 und die neuen Werke von Franck und Joel über die Kabbala.

mentliche Offenbarung durch ihre Enthüllung der Trinität des göttlichen Wesens das Dunkel, in welchem diese Versuche nach dem Geheimnisse tasten, auf immer gerichtet. Ob unser zumeist an Jac. Böhme sich anschliessender Versuch der Wahrheit sich nähert, wird sich nun erproben, wenn wir Urbild und Abbild zusammenhalten.

Wie die göttliche Doxa der Aushauch der Gottheit ist, so ist die menschliche Seele der Aushauch des menschlichen Geistes. Derselbe Process aber, welcher auf Seiten Gottes in den Bereich des Selbstbewusstseins und jener Freiheit fällt, welche mit innerer Nothwendigkeit eins ist, fällt auf Seiten des Menschen in den Bereich gänzlichen Unbewusstseins und gänzlicher Unfreiheit, weil der Mensch Creatur ist und der Anfang seines Daseins, damit er sich selber Zeugniss seiner Creatürlichkeit sei, in jeder Beziehung seinem eignen Wissen und Wollen zuvorkommt. Wie der Geist des Menschen das Product des göttlichen Einhauchs ist, so ist die Seele kraft des fortwirkenden Impulses dieses göttlichen Einhauchs das Product des menschlichen Geistes — ihre Entstehung ist ein וַיְהִי (Gen. 2, 7), so geheimnissvoll, wie alle Schöpfungen Gottes. Es ist dem Wesen des creatürlichen Geistes die Nothwendigkeit eingeschaffen, sich zu wesenhafter Erscheinung zu bringen und, so zu sagen, geistlich zu verleiblichen. So ist es selbst mit den himmlischen Geistern, wie wir an ihren visionären Selbstdarstellungen sehen; denn, obwohl sie sich da in einer an menschliche Wahrnehmung anbequemten Weise versichtbaren, so weist doch die Verschiedenheit ihrer Gestalten (z. B. der Cherube, der Seraphim) auf eine wirkliche übersinnliche Aeusserlichkeit ihres Wesens zurück. Nicht als ob auch die Engel Seelen hätten — von Seelen der Engel könnte nur mittelst eines Anthropomorphismus die Rede sein, wie in der h. Schrift öfter von einer נֶפֶשׁ Gottes.[1] Seele נֶפֶשׁ ist die eigenthümliche Doxa, in welcher

[1]) Die Frage, ob man, ohne der Schrift zu widersprechen, von Seelen der Engel reden dürfe, bespricht Origenes *de princ.* II, 8. Versteht man, meint er, unter Seele eine *substantia rationabiliter sensibilis et mobilis*, so sei es zulässig, von Seelen der Engel zu reden. Das ist freilich wahr. In diesem Sinne nennt Philo die Mittelwesen zwischen Gott und Menschen (die Engel oder Dämonen d. i. Logoi und Luftgeister) durchweg in seinen Werken körperlose

sich der Geist leiblicher Wesen spiegelt. Darum spricht die Schrift nur von Seelen der Menschen und der Thiere. Auch der Thiere — denn sie haben Seelen, welche der Ausfluss des die Gesammtnatur durchwaltenden und ihnen individuell inwohnenden creatürlichen Lebensgeistes sind, den die Alten nicht unschriftmässig *spiritus mundi* nennen (vgl. Weish. 1, 7 mit Iob 12, 10).[1] An den Pflanzen erkennt die Schrift zwar Leben an, aber keine Seele. Wenn auch חַי Ps. 58, 10 nicht auf den Dornstrauch zu beziehen sein sollte, so ist doch die Vorstellung des Pflanzenlebens aus Iob 14, 8. Jud. 12 ersichtlich, denn nur was lebendig ist kann sterben. Aber zu den *κτίσματα ἔχοντα ψυχὰς* (Apok. 8, 9) gehören sie nicht. Der Begriff einer *anima vegetativa* ist der Schrift fremd. Sie sind belebt, aber nicht selbstlebendig. Der allgemeine Lebensgeist lebt in ihnen, indem er ihr Wesen im Samenkorn zusammenzieht und in dem Sprosse der schon im Samenkorn präformirten Idee der Pflanze gemäss entfaltet. Ihr Lebensrad schwingt sich nicht, sondern wird geschwungen, wie auch das der niedrigsten erst im Uebergange zu seelischem Leben begriffenen und deshalb theilbaren Thiere.

Wir kehren zurück zur Seele des Menschen, dem Ausflusse seines Geistes, welcher sich vom Geiste des Thieres wesentlich dadurch unterscheidet, dass er keine Individuation des allgemeinen Lebensgeistes, sondern die unmittelbare Setzung Gottes des Geistes ist. Ehe wir die sieben Kräfte der Seele aufzeigen, sei recht nachdrücklich der Satz vorausgestellt, dass die Seele unpersönlich ist, wie ihr Urbild, die göttliche Doxa oder Chokma, von der wir deshalb so eben sagten, dass sie Spr. c. 8 personificirt sei.

Seelen z. B. 1, 431: *ἔστι καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορὸς, ὀπαδὸς τῶν οὐρανίων· ἀγγέλους γὰρ τὰς ψυχὰς ταύτας εἴωθε καλεῖν ὁ θεσπιῳδὸς λόγος.* Der Sprachgebrauch Plutarchs ist in Betreff der Dämonen (Luftgeister) ganz derselbe. Die neutest. Schrift aber, selbst da wo man, wie Eph. 2, 2. 6, 12 Gleiches erwarten könnte, drückt sich anders aus. Sehr richtig bemerkt Hahn, Theologie des N. T. 1, 404: „die Engel werden *πνεύματα*, nie aber *ψυχαί*, die lebenden Menschen *ψυχαὶ*, nie aber *πνεύματα* genannt."

[1]) Das ists wohl was Frohschammer (s. bes. S. 167) meint, wenn er sagt, die Thierseele sei geistige Wirklichkeit, aber nicht geistige Substanz. Wir sagen: das Thier hat eine individuelle Seele, aber keinen davon unterschiedenen individuellen Geist.

Dass die göttliche Doxa oder Chokma unpersönlich ist, bedarf keines Beweises; es folgt mit Nothwendigkeit daraus dass Gott, wie er sich uns offenbart und bezeugt hat, ein drei-, nicht vierpersönlicher ist. Dass die Seele unpersönlich sei, ist, so befremdlich es lauten mag, wenigstens keine neue Ansicht. Es ist auch die Ansicht aller derer, welche die Seele der Leiblichkeit des Menschen zuzählen und wesentlich von seinem Geiste unterscheiden — der neuerdings von Zuckrigl, Gangauf, Esser u. A. vertheidigte Dualismus der Güntherschen Schule, mit welchem übereinstimmig z. B. auch Göschel sagt: „Adam ist nach Leib und Seele aus den Elementen der Naturschöpfung gebildet, hingegen nach dem Geiste durch Inspiration aus Gott geschaffen.“ [1] Aber man lese doch nur Gen. 2, 7: der Mensch ist nicht schon beseelt, ehe ihm der Geist eingehaucht wird, sondern er wird ebendadurch beseelt. Und wie könnte die Schrift sagen, dass der Leib ohne den Geist todt sei (Jac. 2, 26), wenn die Seele zum Leibe gehörte! Die ganze Schrift von Anfang bis zu Ende widerspricht dieser Ansicht von einer dualistischen Verschiedenheit der Seele und des Geistes. Geist und Seele sind nicht wesensverschieden. Aber wahr an jener Ansicht ist 1) dass Geist und Seele substantiell verschieden sind und 2) dass der Geist das Personbildende im Menschen, die Seele aber unpersönlich ist. Welchen Grund es hat, dass die Schrift gerade das Selbst oder Ich des Menschen נֶפֶשׁ zu nennen pflegt, haben wir schon öfter gesehen: er liegt darin, dass die Seele Mitte und Band der menschlichen Persönlichkeit ist. Aber persönlich ist sie selber nur insofern der Geist ihr immanent ist; unpersönlich ist sie, wenn wir sie an sich betrachten. Das Selbstbewusstsein d. h. (was wohl zu merken) dasjenige Bewusstsein, vermöge dessen der Mensch sich als Ich erfasst, und alle durch dasselbe bedingte Functionen eignen dem Geiste, und der Seele nur kraft der Immanenz des Geistes. Wo deshalb die Schrift von geistigen Functionen als solchen redet, sagt sie nie נֶפֶשׁ ψυχή, sondern immer רוּחַ πνεῦμα. So könnte z. B. 1 Cor. 2, 11., wo vom Selbstbewusstsein des Menschen die Rede ist, nicht wohl ψυχὴ statt πνεῦμα stehen, so wenig als Ps. 77, 7 נַפְשִׁי für רוּחִי

[1]) Göschel, zur Lehre von den letzten Dingen (1850) S. 10.

oder das im A. T. für νοῦς gebräuchliche לֵב. Auch 1 Chr. 28, 12., wo von David gesagt wird, dass er den Entwurf des künftigen Tempels im Geiste vor sich hatte, würde בְּנֶפֶשׁ statt בָּרוּחַ nicht statthaft sein. Und wenn auch selten und ausnahmsweise יָדַע im Sinne höherer Erkenntniss von der Seele gesagt wird Ps. 139, 14. Spr. 19, 2., so würde doch schwerlich in Stellen wie Ez. 11, 5. 20, 32 נַפְשְׁכֶם gesagt werden können, wie auch die Schrift zwar vor einem irrenden Geiste Jes. 29, 24 oder Herzen Ps. 95, 10., nirgends aber (wogegen man Num. 15, 28 aus zwei naheliegenden Gründen nicht anführen darf) von einer irrenden Seele redet, weil Wahrheitserkenntniss im höheren Sinne eine Function des Geistes und nicht der Seele ist. Der neutest. Sprachgebrauch ist hierin noch strenger. Im πνεῦμα oder νοῦς hat die Erneuerung menschlichen Personlebens ihre Werkstatt Röm. 12, 2. Eph. 4, 23.; dort empfängt der Mensch Zeugniss seiner Kindschaft Röm. 8, 16. Denn dass der Mensch ψυχικὸς ist d. h. dass die ψυχὴ das sein Personleben Bestimmende geworden, das ist die Folge der Sünde.[1] Aber auch dieses psychische Selbstbewusstsein ist das nur psychisch bestimmte des Geistes. Denn die Seele ist zwar Selbstabbild des Geistes, aber nicht wie der Logos das des Vaters, sondern wie die Doxa das des Dreieinigen. Sie ist gleiches Wesens mit dem Geiste, aber nicht ihm gleich. Den geistigen Functionen entsprechen seelische, welche die Bilder der geistigen sind, aber nicht diesen gleich, sondern ihre gebrochenen farbigen Strahlen. Die Seele ist kein vom Geiste sich unterscheidendes Ich. Das Selbstbewusstsein, welches den Hintergrund ihrer geistesbildlichen Functionen bildet, ist das des Geistes, dessen Product, dessen nächste Wirkungsphäre, dessen Offenbarungs- und Bethätigungsmittel sie ist.

[1]) Nach Hermes bei *Stobaeos I*, 1, 40 ist der νοῦς das Innerlichste und das πνεῦμα (der durch Venen und Arterien und Blut hindurchgehende Lebensgeist) das Aeusserlichste des innern Menschen: ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι. Diese den biblischen Sprachgebrauch umkehrende Terminologie hat auch bei christlichen Forschern Eingang gefunden. So sagt z. B. Robert Fludd: *spiritus interpositus est inter animam et corpus haud aliter ac aër inter solem et terram.* Bautain in seiner Experimental-Psychologie hat diese Sprachverwirrung wieder aufgenommen.

Das Dasein der Seele wurzelt im Geiste und zwar in dessen Streben, sich zu offenbaren. Er offenbart sich zunächst vor sich selbst und diese seine Offenbarung vor ihm selbst ist die Seele. Um die Siebenfältigkeit dieser gründlich zu verstehen, müssen wir uns in den Process hineindenken, mittelst dessen, als Gott dem Menschen den gottesbildlichen Geist einhauchte, sofort aus diesem die Seele hervorging. Wir denken dabei auseinander und nacheinander was in Wirklichkeit raumlos ineinander und zeitlos miteinander ist; wir dürfen es aber, weil was wir auseinander denken, wirklich unterscheidbar ist und was wir nacheinander denken, wirklich eine Kette von Ursach und Wirkung bildet, so zwar dass jede Wirkung immer wieder Ursache einer folgenden wird.

Anfang und Basis des Daseins der Seele sind die drei constitutiven Grundkräfte alles Lebens (חַיִּים), die der Contraction, der Expansion und der Rotation. Auf der ersten Stufe ist sie in sich selbst zusammengezogene, auf der zweiten von sich hinweg und über sich hinaus strebende, auf der dritten in Unruhe des Werdens gerathene Substanz; die Wirkung der ersten Kraft und die Gegenwirkung der zweiten erzeugt nämlich eine Erregung, die zum Rade (*τροχὸς γενέσεως*) wird, indem die werdende Seele an sich kein Genüge hat und doch auch nicht sich verlieren will, denn in jedem Momente des Selbsterfassens drängt sie von sich weg und in jedem Momente dieser Selbstflucht erfasst sie sich selbst. Das Agens des Processes ist der Geist, der ein lebendiges Bild seiner selbst zu wirken begriffen ist, ein Bild seines lichten dreifaltigen Wesens. Die Setzung der Seele als einer lebendigen ist die Grundirung dieses Bildes. Das Ziel des Processes ist Licht im göttlich geistlichen Sinne. Sich selbst erfassend ist die Seele finster, sich selber fliehend dringt sie aus zum Lichte, sich selber schwingend ist sie wie in Geburtswehen (vgl. חִיל kreisen *circumagi*, gebären). Die Gestalt, in der sie aus dieser Werdeangst hervorgeht, ist aber zunächst noch nicht licht, sondern feurig. In der vierten Kraft, der des Durchbruchs, scheiden sich Feuer und Licht.

Feuer und Licht? — Wem dies zu physikalisch lautet, der wisse, dass Feuerleben schriftgemässe Bezeichnung selbstischen Selbstlebens und Lichtleben schriftgemässe Bezeichnung gottes-

oder geistesbildlichen Selbstlebens ist. Diese beiden verschiedenen Arten des Selbstlebens scheiden sich in der vierten Kraft. Das Bild des Geistes, welcher das centrale Agens des Processes ist, kommt hier zum Vorschein; das Selbstleben der Seele in sich selber verklärt sich hier zum Selbstleben im Geiste. Es wird zum Liebeleben, welches in Liebe dem Geiste zugekehrt ist. Darum ist die nächste Kraft die der Wahrnehmung (αἴσθησις), der Spiegelung oder der geistesbildlichen Receptivität — die Seele giebt sich leidentlich und empfänglich dem Geiste hin und wird gleichsam geschwängert von dessen Ideen, der Inhalt des Geistes wird abbildlich der ihre. Und vermöge der sechsten Kraft, der der Wahrgebung, der Offenbarung oder der geistesbildlichen Productivität, offenbart sie diesen empfangenen Inhalt, indem sie sich selber an ihm gestaltend und sondernd bethätigt und ihn so sprachlich ausprägt und ausspricht. Der λόγος προφορικός oder, biblisch ausgedrückt, die φωνὴ ῥημάτων (Hebr. 12, 19) hat an dieser Stelle der göttlichen Doxa und der menschlichen Seele ihren Stammort, denn der λόγος ἐνδιάθετος (das innere Denken oder Sprechen) eignet dem Geiste und der λόγος προφορικὸς (das lautbare Sprechen) ist das Werk der Seele, welche die Gedanken des Geistes in lautbare Worte umsetzt. Die siebente Kraft fasst alle vorigen zur harmonischen organischen Einheit zusammen, es ist die Kraft der Wesenheit, denn die aufgeführten Kräfte der Seele sind nicht von der Substanz der Seele verschiedene, ihr inhaftende Attribute, alle diese Kräfte zusammen sind die Substanz der Seele selber, und die siebente also diejenige, in welcher sich das geistesbildliche Wesen der Seele sabbatlich vollendet.

Wir haben aber hiermit das Wesen der Seele nur in ihrer Zukehr zum Geiste betrachtet, noch nicht, was später geschehen wird, in ihrer Zukehr zur Leiblichkeit und Aussenwelt, denn zunächst ist sie, wie gesagt, die Offenbarung des Geistes vor sich selbst. Und wir sind in Darstellung ihres Werdens auf den uranfänglichen Process zurückgegangen, weil, nachdem die Gottesbildlichkeit des Geistes erloschen, dennoch die Gegenwart der Seele sich nur aus ihrem uranfänglichen Hervorgange aus dem gottesbildlichen Geiste heraus verstehen lässt. Denn die Seele hat durch den Fall nichts von ihrer siebenfältigen Substanz ver-

loren, nur ihre geistesbildliche Bestimmtheit. Die fünfte und sechste Kraft, welche das geistesbildliche Wesen der Seele seiner Vollendung zuführten, sind nur noch die übrig gebliebenen Rahmen eines fehlenden Bildes, die übrig gebliebenen Formen eines verlorenen Inhalts, aber doch nur aus dieser ihrer ursprünglichen geistesbildlichen Beschaffenheit und Bestimmung recht verständlich.

Die Seele besteht also, entsprechend der göttlichen Doxa, aus sieben Kräften.[1] Es sind sieben Kreise; der erste (Contraction) ist der engste, das hier noch verborgene treibende, sich abbildlich erschliessende Centrum ist der Geist. In der vierten Kraft leuchtet, indem der dem Processe immanente Wille des Geistes die Oberhand behält, zuerst die Geistesbildlichkeit der Seele auf. In dem Ternare jenseits wiederholt sich der erste Ternar in umgekehrter Folge, so dass die fünfte Kraft der dritten, die sechste der zweiten, die erste der siebenten correlat ist. Der Ausbreitung nach Inhalt (2) entspricht die Ausbreitung des geistesbildlichen Inhalts (6); dem erregten unruhigen Kreisen um sich selbst (3) entspricht die sanfte demüthige Hingabe an den Geist (5) und der keimanfänglichen Einheit (1) entspricht die vollendete Einheit in Vielheit (7). Die drei ersten Kräfte entsprechen dem in der Doxa sich spiegelnden gebärenden Liebesdrange des Vaters, die vierte der in der Doxa sich spiegelnden Geburt des Sohnes, die fünfte und sechste dem in der Doxa sich spiegelnden Liebeathmen und Liebesaushauch des h. Geistes, und die siebente vollendet das Wesen der Seele als Bild des dreifaltigen Geistes, wie im Urbilde das Wesen der Doxa als Bild der dreifaltigen Gottheit.

Der biblische Gebrauch von נֶפֶשׁ ψυχή stimmt zu den von der Voraussetzung aus, dass die menschliche Seele das Abbild der göttlichen Doxa ist, von uns erschlossenen Kräften. Denn in

1) Wie auch abgesehen von Jac. Böhme (s. Hamberger, Lehre Jac. Böhme's S. 129) und Pordage die Psychologie auf ein solches Siebent von Kräften tendirt, zeigt die Religionslehre von C. A. H. Clodius (1808) S. 122—125 — ein Buch, welches in Erinnerung gebracht zu werden verdient. Ein Versuch dieser Art sind auch Franz Joseph Schelvers zwei Bb. von den Sieben Formen des Lebens (1817).

Ansehung der ersten Kraft bedeutet נֶפֶשׁ das Selbst des Menschen z. B. Dt. 13, 7. 1 S. 18, 1.; in Ansehung der zweiten Kraft bedeutet נֶפֶשׁ in der mannigfachsten Beziehung das Begehren z. B. Spr. 23, 2. Ps. 27, 12. 35, 25 und den innern Trieb Eph. 6, 6. Col. 3, 23.; in Ansehung der dritten Kraft bedeutet נֶפֶשׁ das Leben z. B. Iob 2, 6. Joh. 10, 11; in Ansehung der vierten Kraft bedeutet נֶפֶשׁ vermöge der Immanenz des personbildenden Geistes das Ich z. B. Jes. 26, 9.; in Ansehung der fünften Kraft bedeutet נֶפֶשׁ die Gemüthsstimmung z. B. Ex. 23, 9 (vgl. 1 Petr. 2, 11 von der erneuerten); in Ansehung der sechsten Kraft bedeutet נֶפֶשׁ den ausgesprochenen Willen Ps. 105, 22 (synon. mit פֶּה Gen. 41, 40., wie es auch in der zweiten Bedeutung mit פֶּה synonym ist Jes. 5, 14); in Ansehung der siebenten Kraft bedeutet נֶפֶשׁ die Seele in der Totalität aller ihrer Kräfte z. B. Jer. 38, 16. Also auch der biblische Sprachgebrauch lehrt uns die Seele erkennen 1) als sich selbst erfassende; 2) als aus sich heraus nach einem Anderen sich streckende; 3) als selbstlebendige; 4) als von dem sich selbst wissenden Geiste durchdrungene; 5) als so oder so afficirte; 6) als sprechende d. h. die Gedanken des Geistes zu lautbaren Worten gestaltende; 7) als einheitliche in einer Vielheit von Kräften. Und auch an den sieben Geistern, welche Jes. 11, 2 genannt werden, bestätigt sich unser Ergebniss insofern, als sie zwanglos den sieben Kräften oder Lebensgestalten der Seele correspondiren. Denn wenn wir den Menschen im Stande der wiederhergestellten Gottesbildlichkeit betrachten, wie da Gott durch seinen Geist im Geiste des Menschen wohnt, so erweist sich Gottes Geist am Geiste des Menschen mittelst der ersten Seelenkraft als רוּחַ יִרְאַת ה' (vgl. Ps. 86, 11) im Gegensatze zu sündlicher Selbstsucht, mittelst der zweiten Seelenkraft als רוּחַ דַּעַת ה' im Gegensatz zu sündlicher Begierlichkeit, mittelst der dritten Seelenkraft als רוּחַ גְּבוּרָה im Gegensatz zu sündlicher Leidenschaftlichkeit, mittelst der vierten Seelenkraft als רוּחַ ה' im Gegensatz zur Verweltlichung, mittelst der fünften Seelenkraft als רוּחַ עֵצָה im Gegensatz zur weltlichen Knechtschaft, mittelst der sechsten als רוּחַ בִּינָה im Gegensatz zu weltlichem Dichten und Trachten und mittelst der siebenten als רוּחַ חָכְמָה d. i. im Gegensatz zur Turba aller Kräfte als Geist der sie alle harmonisch oder, noch biblischer aus-

gedrückt (vgl. Röm. 11, 33 mit Eph. 3, 9), ökonomisch zusammenhaltenden und regierenden Weisheit.

Wir sind nicht der Meinung, unsere Anschauung von der siebenfachen Einheit der Seele damit aus der Schrift bewiesen zu haben. Aber es genügt auch, dass sie an sich nicht schriftwidrig ist und dass wir auf einem von der Schrift uns gewiesenen Forschungswege dazu gelangt sind. Die Seelenvermögen, welche die Psychologie aufzuzählen und weitläufig zu behandeln pflegt, sind andere. Wir wollen zeigen, wie dieser abweichenden psychologischen Analyse gegenüber die unsrige sich in ihrem guten Rechte behauptet.

Die hergebrachte Ansicht von den Seelenvermögen.

§. 7.

Wo bleiben da — wird man fragen — das Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen mit Gedächtniss, Phantasie und Verstand, wo das Gefühlsvermögen, wo das Begehrungsvermögen mit Trieb und Willkür? Wir formuliren die Frage gleich so wie sie berechtigt ist, indem wir solche Vermögen, welche wie bereits erwiesen dem Geiste als solchem zukommen (Vernunft, Gemüth, freier Wille), ausscheiden. Alle die genannten Vermögen eignen wirklich der geistesbildlichen Seele als solcher. Die Seele ist das Wahrnehmende in uns; die Stimme des Schlachthorns, sagt Jeremia 4, 19., hörst du, meine Seele, Getümmel des Krieges. Wie hier gesagt wird, dass die Seele hört, so anderwärts, dass sie denkt und spricht und weiss 1 S. 20, 4. Thren. 3, 24. Ps. 139, 14.; sie muss also insoweit an dem Denk- und Erkenntnissvermögen des Geistes theilhaben, dass ihr das Vorstellungsvermögen eignet; sich besorgliche Vorstellungen machen heisst Ps. 13, 3 שִׁית עֵצוֹת בְּנַפְשִׁי. Das Phantasiren heisst Koh. 6, 9 הֲלָךְ־נָפֶשׁ; sich einbilden Est. 4, 13 דִּמָּה בְנַפְשׁוֹ. Dass Gedenken und Vergessen Sache der Seele ist, zeigt Dt. 4, 9. Dafür dass Affecte und Affectionen aller Art von der Seele als Subject und Object ausgesagt werden, bedarf es gar keiner Belegstellen; נֶפֶשׁ bezeichnet deshalb geradezu die allgemeine aus Erlebnissen hervorgegangene Gefühlsstimmung eines Menschen Ex. 23, 9 vgl. שָׁפַךְ נַפְשׁוֹ 1 S. 1, 15. Dass es ein

seelisches Begehrungsvermögen giebt, zeigt die übliche Phrase אַוַּת נֶפֶשׁ z. B. Dt. 12, 15 vgl. Apok. 18, 14. Ja נֶפֶשׁ ψυχή bedeutet deshalb geradezu die Gier z. B. Spr. 23, 2 und das Begehrte Ps. 35, 25. Es bedeutet in Gegensatz zu äusserem Zwang den Trieb Col. 3, 23 und in Gegensatz zu geistiger Selbstbeherrschung die Willkür Ez. 25, 15.

Wir haben also die Frage, die wir obenan stellten, so formulirt wie sie berechtigt ist. Die Seelenvermögen, die man an unserer Anschauung vermisst, eignen der Seele allerdings, nämlich kraft dessen dass sie des Geistes Abbild und dass der Geist diesem seinem Abbild immanent ist. In der Anordnung der vermissten Seelenvermögen aber sind wir der hergebrachten Weise gefolgt, nach welcher man das Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen voran und das Begehrungsvermögen an das Ende zu stellen pflegt.[1] Diese Anordnung ist jedoch weder sach- noch schriftgemäss. Sie ist nicht schriftgemäss, denn in dem Begriffe von נֶפֶשׁ ψυχή wie die Schrift ihn gebraucht ist ganz offenbar das Merkmal des Begehrens das allesüberwiegende und allesdurchdringende, so sehr dass נֶפֶשׁ sogar metonymisch die äusserlichsten leiblichen Organe des Begehrens, den Mund und Schlund Jes. 5, 14 und den Magen Jes. 29, 8. 32, 6. Spr. 6, 30., so wie den Gegenstand der Esslusst, die Speise Jes. 58, 10., und das Erwerbsmittel des täglichen Brotes (Mühle und Mühlstein) Dt. 24, 6 bedeutet. Ueberhaupt betrachtet die Schrift Wollen, Erkennen und Empfinden durchweg als eine Einheit. Wir haben dies nachgewiesen, als wir die Dreifaltigkeit des Geistes besprachen. Wir werden es weiter nachweisen, wenn wir den biblischen Gebrauch von לֵב καρδία besprechen. Denn was im Menschen denkt und erkennt, könnte in der Schrift nicht לֵב καρδία heissen, wenn nicht der Wille das eigentlich Centrale im Menschen wäre, welches der Erkenntniss vorausgeht und sie in sich fasst, indem er durch die hinzukommende Erkenntniss zur Selbstbestimmung und Selbstentscheidung wird.

[1]) So z. B. auch in den auf biblischem Grunde ruhenden trefflichen psychologischen Lehrbüchern von Jos. Beck (2. Aufl. 1846) und Christ. Heinr. Zeller (2. Aufl. 1850).

Es ist neuerdings von dem Begründer eines bisher wenig besprochenen philosophischen Systems [1] als Fundamentaldogma hingestellt worden, dass das Ding an sich oder das letzte Substrat jeder Erscheinung der Wille sei; denn irrthümlich habe man bisher Willen und Erkenntniss für schlechthin unzertrennlich, ja den Willen als blose Operation der Erkenntniss, dieser vermeinten Basis alles Geistigen, angesehen. Man verwechselte Willen und Willkür, welche letztere nur eine Erscheinungsart des Willens ist. Denn der Wille ist das Agens auch aller erkenntnisslosen Vorgänge, Willkür aber ist der Wille da wo ihn die Erkenntniss beleuchtet und daher Motive, also Vorstellungen die ihn bewegenden Ursachen sind. Der Unterschied zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen betrifft nicht das Wesentliche und Primäre, welches in beiden der Wille ist, sondern blos das Secundäre, die Hervorrufung der Aeusserung des Willens, ob nämlich diese am Leitfaden eigentlicher Ursachen (wie bei unorganischen Körpern) oder von Reizen (wie im vegetabilisch-thierischen Leben) oder von Motiven d. h. durch die Erkenntniss hindurchgegangenen Ursachen (wie im seelisch-geistigen Leben) geschieht.

Diese Sätze sind ganz richtig, wenn sie nur nicht im Zusammenhange jenes Systems zu Grundlagen des sonderbarsten Idealismus und widerlichsten Atheismus gemissbraucht und dadurch auch selbst entstellt worden wären. Sie sind an sich richtig und auch gar nicht zuerst im Zusammenhange dieses Systems ausgesprochen worden, es ist ein alter Satz der Theosophie, dass der Ungrund aller Dinge und vor allem der Gottheit ein unendlicher, durch nichts entstandener, sich selber fassender Wille ist, welcher sich zu der Erkenntniss als Prius verhält, obwohl diese in ewiger Unzertrennlichkeit mit ihm beisammen ist. Es ist aber auch nicht blos ein theosophisches Philosophem, es ist die durchgängige Voraussetzung und Lehre der h. Schrift. Was Schopenhauer von seinem System im Gegensatz zu den bisherigen sagt, das sagt M. F. Roos wörtlich so und mit vollstem Recht von der h. Schrift: *Scriptura de cogitationibus non ita loquitur, ut voluntatem vel voli-*

[1]) Arthur Schopenhauer in seinem Werke „Die Welt als Wille und als Vorstellung", vgl. desselben Schrift über den Willen in der Natur (2. Aufl. 1854).

tiones sejungat, quemadmodum id in scholis philosophorum fit, qui discrimen inter intellectum ac voluntatem ingens constituerunt et intellectui regimen, voluntati obsequium attribuerunt. [1] Gott ist ja nach der Schrift die Liebe und also vor allem Wille, denn Lieben אָהַב ist vor allem Wollen אָבָה (אָוָה), wie Sein הָוָה in seinem tiefsten Grunde Wollen אָוָה ist (vgl. הַוַּת נֶפֶשׁ Mi. 7, 3 für אַוַּת) und auch dem selbstbewusstlosen Gesammtnaturleben ein unmittelbares d. i. nicht erkenntnissweise vermitteltes *θέλειν* (Joh. 3, 8) zukommt. Und wenn Gott selbst seinen geheimnissvollsten Namen durch אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה erklärt Ex. 3, 14., so hat auch der Inhalt des Namens יַהְוָה den sich selbst wollenden und sich aus sich bestimmenden Willen zur Wurzel. Deshalb erkennt Thomasius in wohlerwogenem Vorblick auf das christologische Grundproblem den Willen als das Primitive in Gott, mit dem Bemerken, dass diese Bestimmung alles Ernstes an die Spitze der Theologie gestellt werden müsse; [2] deshalb haben auch wir, als wir die Dreifaltigkeit Gottes als das Urbild der Dreifaltigkeit des Geistes besprachen, überall das Wollen dem Denken und Erkennen vorausgestellt. Der Wille ist nach der Schrift die Wurzel des Geistes und folgerecht, da die Seele das Abbild des Geistes ist, auch die Wurzel der Seele.

Wenn also an unserer Anschauung von der Seele das Begehrungsvermögen vermisst wird, so wird es, wofern die sieben Kräfte es in sich begreifen, gleich in den ersten derselben enthalten sein. So findet sichs auch wirklich. Denn was ist die erste Kraft, mit welcher das Werden der Seele anhebt, anders als noch unmittelbarer, kein Object als sich selbst habender, sich selbst fassender und deshalb finsterer Wille? In der zweiten Kraft wird der unmittelbare Wille schon zum vermittelten, motivirten; es gesellt sich zu ihm die Vorstellung eines ausserhalb seiner selbst

1) *Fundamenta Psychologiae ex S. S. collecta* p. 182. Vgl. auch Oetinger, Psalmen S. 627: „Was ist der Wille? Antwort: meine Seele ist lauter Wille, *nisus indifferens*, der erst von gewissen *Objectis* determinirt und *sui conscius* wird, so dass gleichsam der Wille durch die *Objecta* den Verstand gebiert.“

2) Thomasius, Dogm. 1, 16 f. 31 f. vgl. 2, 184 f.: „Das Wesen Gottes ist nicht starre, todte Substanz, sondern durch und durch Wille, Leben, *actus*, es ist sich selber setzendes, wollendes, seiner schlechthin mächtiges Selbst.“

gelegenen Zieles und diese Vorstellung wird zum Motive, das ihn aus seinem unmittelbaren Insichsein heraustreibt — das Begehren ist hier aus der reinen Bezogenheit auf sich selbst herausgetreten und zum Triebe geworden.[1] In dem dritten Stadium finden wir Begierde und Vorstellung mit einander ringend, indem die Begierde sich des Vorgestellten im Gegensatze zu andern möglichen Vorstellungen zu bemächtigen sucht; das Begehren erscheint hier als Willkür oder Wahlvermögen. So ist also die Seele in Ansehung ihrer drei ersten Kräfte ein Abbild des Liebewollens und Liebedenkens des Geistes, so wie dieses das Abbild des auf den Sohn gerichteten Liebewollens und Liebedenkens des Vaters ist. Das Werdeziel, nach welchem die Seele im dritten Stadium ringt, ist dass sie zur Geistesbildlichkeit durchdringe; dieser Durchbruch geschieht im vierten Stadium, wo der Geist die Seele als Bild seiner selbst und die Seele sich selbst als Bild des Geistes vor sich hat; es ist hier der Sitz der Einbildungskraft (ἐνθύμησις Act. 17, 29), welche, wenn sie den Zusammenhang mit dem Geiste zerreisst, ein Tummelplatz wirrer und unedler Phantasmen wird. In dem fünften Stadium ist die zur Geistesbildlichkeit hindurchgedrungene Seele dem ebendamit ihr eingebildeten Geistesinhalt empfangend und leidentlich zugekehrt; sie nimmt ihn wahr, sie empfindet ihn, sie bewahrt das Wahrgenommene und Empfundene — in dem allen ein treuer Spiegel des sich ihr abbildlich

[1]) Wenn Hinrichs in seinem Werke über das Leben in der Natur (1854), welches in seiner klaren und besonnenen Aufzeigung des Wesensgleichen und Wesensverschiedenen zwischen Thier und Mensch eine gegenwärtig wahrhaft wohlthuende Erscheinung ist, von den Sätzen ausgeht: „Das Selbstgefühl ist der Grund der Möglichkeit des Lebens, der Trieb die innere Bedingung seines Entstehens; das in dem Selbstgefühl, welches als solches unterschiedslose Einheit ist, mögliche Leben verwirklicht sich durch den Trieb" — so stimmt das wesentlich mit Obigem zusammen. Und wenn derselbe gegen Schopenhauer bemerkt (S. 37): „Das Leben ist keine Willenserscheinung, sondern Erscheinung des Triebes," so ist das ein Widerspruch, der im Grunde nur das Wort für den Begriff, nicht diesen selbst trifft. Auch K. Fortlage bezeichnet den „Willen oder Trieb", hierin mit Schopenhauer übereinstimmig, als das Grundverhältniss des psychischen Wesens als empirischen Ichs; „der Trieb, sagt er (System der Psychologie 1, 464), ist allem Dasein als sein tiefstes Fundament untergebaut."

entfaltenden Geistes. Wahrnehmung, Gefühl, Gedächtniss haben hier ihren Sitz; denn Wahrnehmen und Fühlen (*sentire*) sind unzertrennlich und das Gedächtniss ist nichts als die Bewahrung des wahrnehmungs- und gefühlsweise Ueberkommenen. In dem sechsten Stadium bethätigt sich die Seele an diesem inhaltreichen Depositum, indem sie kraft des sich hier als Verstand erweisenden Nûs des ihr immanenten Geistes dasselbe scheidet und ordnet oder begrifflich schematisirt und in Tonbilder lautbarer Sprache übersetzt. In dem siebenten Stadium vollendet sich dann das geistesbildliche Wesen der Seele durch die organisirende Kraft der Weisheit.

Sonach lässt sich an unserer Anschauung von der Seele keins der Vermögen vermissen, die man gewöhnlich als seelische aufzählt. Ihre Aufeinanderfolge ist zwar eine andere als die gewöhnlich angenommene, aber auch eine genetischere; wir sehen eins aus dem andern sich stufengängig entwickeln. Man darf aber bei dem allen nicht vergessen, dass die Seele unpersönlich ist d. h. kein selbstbewusstes Fürsichsein hat; ihre Vermögen sind die Strahlenbrechungen des Geisteslichtes, sie ist was sie ist und als was sie sich bethätigt kraft ihrer Verbundenheit mit dem Geiste, dessen selbstlebendige, an sich aber nicht selbstbewusste Erscheinung sie ist. Der Verstand (בִּינָה, טַעַם, *φρένες, σύνεσις*) ist eine seelisch vermittelte Bethätigungsweise der Vernunft (דַּעַת, שֶׂכֶל, *νοῦς, γνῶσις*) Iob 32, 8. 1 Chr. 22, 12. 2 Chr. 2, 11., und die Weisheit (חָכְמָה, *σοφία*) ist eine seelisch vermittelte Bethätigungsweise der Geisteserkenntniss (דַּעַת, *γνῶσις*) im höchsten Sinne; denn wie Gott *γνῶσις* schon insofern hat als er sich selbst, den Dreieinigen, erkennt, *σοφία* aber in Bezug auf seine Doxa und die Welt; wie *γνῶσις* und *σοφία* Röm. 11, 33 sich so unterscheiden, dass jenes die Erkenntniss Gottes ist, vermöge welcher die Weltgeschichte mit allen ihren Windungen und Tiefen ihm ewig bewusst ist, dieses aber die Weisheit Gottes, vermöge wel-

[1]) Es ist ein sehr richtiger Takt, nach welchem Luther (zwar nicht consequent, aber doch vorherrschend) בִּינָה. תְּבוּנָה, *φρένες, σύνεσις* mit „Verstand“ und שֶׂכֶל, דַּעַת, *νοῦς* (*νόημα*), *λόγος*, *γνῶσις* mit „Vernunft“ übersetzt, vgl. bes. Spr. 18, 15. 19, 25. 21, 11.

cher er der Weltgeschichte ihr Ziel gesetzt hat und die rechten Mittel ausersieht, sie diesem Ziele zuzuführen, der Entwurf und Inbegriff der οἰκονομία τοῦ μυστηρίου Eph. 3, 9: so ist σοφία als Wesensvollendung der menschlichen Seele die in harmonischer Stimmung und Regierung aller ihrer Kräfte sich abbildlich spiegelnde Erkenntniss des Geistes selbst. Alle Weisheit, welche der Seele eignet ohne diese Immanenz des Geistes in der Seele und Gottes im Geiste, ist ψυχική in verwerflichem Sinne Jac. 3, 15 (vgl. dagegen Col. 1, 9).

Die Seele hat aber nicht blos eine dem Geist, sie hat auch eine der Leiblichkeit und der Welt zugekehrte Seite. Ehe wir uns aber der Betrachtung dieser Seite des Seelenlebens zuwenden, haben wir auf einen wichtigen Einwand einzugehen. Nach der gewöhnlichen Ansicht verhält sich das Geistesleben zum Seelenleben wie dessen Blüthe, nach unserer Ansicht ist es dessen Wurzel. Der menschliche Entwickelungsgang scheint dieser Ansicht, zu der wir uns auf Grund der Schrift bekennen, zu widersprechen. Das ists was wir zu prüfen verpflichtet sind.

Des dreifachen Lebens Anfang und Entwickelung.

§. 8.

Es ist der ganze Mensch, er ausnahmslos ganz, welcher überall wo die h. Schrift von dem Acte der Zeugung und Empfängniss redet z. B. Ps. 51, 7. auf diesen den Anfang seines Daseins und also seines dreifachen Lebens zurückführt. Selbst die männliche oder weibliche Geschlechtlichkeit entscheidet sich nach der Schrift schon in diesem Momente des Anfangs Iob 3, 3. Lc. 1, 36.

Der Embryo heisst hebräisch גֹּלֶם Ps. 139, 16. Bekanntlich liegt der Embryo nicht gerade, sondern so dass die Vorderfläche des Kopfes sich gegen die Bauchfläche neigt, die Extremitäten eingefaltet sind und alles möglichst zur Eiform zusammengeschoben ist. Der Israelit konnte das wissen infolge der damals in Kriegszeiten häufig vorkommenden Bloslegung des mütterlichen Leibes (בִּקַּע הָרוֹת 2 K. 8, 12. 15, 16. Am. 1, 13. Hos. 14, 1). Ein bezeichnenderes Wort für den Embryo kann es

gar nicht geben, als jenes von גָּלַם zusammenwickeln abgeleitete גֹּלֶם.[1]

Die Entwickelung des Embryo galt der israelitischen Weisheit als eins der grössten Geheimnisse. Wie du nicht weisst welches der Weg des Windes — sagt Koheleth 11, 5 — wie Gebeine im Leibe der Schwangern (wie du das Werden dieser zum Menschen nicht weisst), so kannst du nicht wissen das Werk Gottes welcher Alles wirket. „Ich weiss nicht — sagt in der Maccabäerzeit die Mutter der Sieben zu diesen ihren Kindern 2 M. 7, 22 f. — wie ihr in meinem Leibe zum Dasein gelangt seid, noch habe ich euch Geist und Leben gegeben und habe nicht eure Gliederung geordnet (στοιχείωσιν διεῤῥύθμησα).“ Zwei poetische Stellen der kanonischen Schrift reden ausführlicher von dieser geheimnissvollen Entwickelung. Wir übersetzen sie, zuerst V. 13—16 des Davidpsalms 139:

Denn du hast hervorgebracht meine Nieren,
Durchwobest mich im Leibe meiner Mutter.
Ein furchtbar Wunder wars — drob dank' ich dir;
Wunderlich sind deine Werke
Und meine Seele erkennts gar wohl.

Nicht verborgen war mein Gebein vor dir,
Da ich gewirkt ward im Geheimen,
Buntgestickt in Erdentiefen.

Als Embryo sahn mich deine Augen
Und auf dein Buch waren sie all geschrieben:
Die Zukunfttage, deren keiner da war.

Dann V. 8—12 (eine Strophe) aus Cap. 10 des Buches Iob:

Deine Hände haben mich geformt und ausgewirkt
Allzumal ringsum, und hast mich nun verschlungen!
Gedenke doch, dass wie Thon du ausgewirkt mich,
Und in Staub willst du mich wieder wandeln?
Hast du mich nicht wie Milch in Form gegossen
Und liessest wie Quarg mich gerinnen?
Mit Haut und Fleisch bekleidetest du mich
Und mit Knochen und Sehnen durchwobst du mich,
Leben und Gnade hast du mir erwiesen
Und deine Obhut schirmte meinen Odem.

[1]) Die LXX übersetzt ἀκατέργαστόν μου, Symmachus: ἀμόρφωτόν με. Im Talmudischen bedeutet גלם die ungestalte Masse, bes. das noch ungeformte Gefäss.

Das Wichtigste in beiden Stellen ist uns dies dass der weibliche Uterus תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ genannt wird. Er heisst so als geheime Werkstatt irdischen Ursprungs mit demselben Rückbezug auf die erste Entstehung des Menschenleibes aus Staub von der Erde, wie wenn Iob 1, 21 sagt: nackt bin ich hervorgegangen aus meiner Mutter Leibe und nackt werde ich dahin zurückkehren. Diese Rückbeziehung ist nach beiden Seiten hin ausgesprochen, wenn von Elihu einerseits Iob 33, 6 gesagt wird: Sieh ich bin gleichwie du selber Gottes, vom Thone abgekniffen bin auch ich, andererseits V. 4: Gottes Geist hat mich gemacht und des Allmächtigen Hauch belebt mich. In der Entstehung jedes Menschen wiederholt sich also nach der Anschauung der Schrift die Schöpfungsweise Adams.

Verhält es sich aber so, dass das uranfängliche Gewordensein der Typus alles folgenden ist, so ist im Hinblick auf Gen. 2, 7 die keimhafte Substanz, aus welcher der Mensch sich entwickelt, für ein Ineinander von Leib und Geist, vermittelt durch die vom Geiste ausgegangene Seele, zu halten. Verwerflich ist also 1) die Ansicht, das der Leib bis zu seinem ersten Anfang zurück das Gebilde der sich selbst verkörpernden Seele sei.[1] Diese Ansicht, an sich schon unhaltbar, da die in Mann und Weib gelegenen materiellen Vorbedingnisse der Entstehung eines dritten lebendigen Wesens dieser Entstehung vorausgehen und also die individuell belebende Seele zu ihnen hinzutritt, ist auch wider die Schrift, nach welcher Leib und Seele besondere Schöpfungen Gottes sind und die Letztere nicht das den Leib Hervorbringende, sondern nur das ihn Belebende ist. Indess unterscheidet sich die Entstehung des Kindes von der Entstehung des ersten Menschen dadurch, das allerdings der Anfang der individualisirten Leiblichkeit mit dem Anfange der sie belebenden individuellen Seele schlechthin zusammenfällt, so dass der Embryo vom ersten Augenblicke seines Gewordenseins keimhafte concrete Einheit von Leib und Seele ist. Und richtig ist es auch dass die Seele von diesem ersten Augenblicke an ein mitwirksamer Factor der leiblichen Entwickelung ist, falsch aber 2) dass sie plastisches

[1]) So z. B. der Verf. der Seelenfreundlichen Briefe (1853) S. 57.

und organisirendes Princip derselben sei.[1] Diese Ansicht ist nur eine andere Wendung der eben verworfenen, die sie zum productiven Princip macht. Denn wenn die Seele nach einer ihr inwohnenden Idee den stofflichen Anfang des Leibes zum kunstvoll gegliederten Organe ihrer selbst gestaltet, so ist sie die Schöpferin des Leibes, obwohl sie ihn nicht aus Nichts, sondern aus einem bildsamen Chaos hervorbringt. Auch das ist gegen die Schrift und widerlegt sich selbst. Es ist gegen die Schrift; denn, auf die Schöpfungsgeschichte Gen. 2, 7 gesehen, ist das kunstvolle Gebilde des Leibes eher als dessen Beseelung, und in der Entstehung des Kindes ist nach der Schrift der Leib ebenso wie damals Gottes Gebilde und die Seele ebenso wie damals Gottes Einhauch — ebenso, obwohl vermittelt durch die Zeugenden, indem in dem Zeugungsacte die schöpferischen Impulse des Uranfangs fortwirken. Es widerlegt sich aber auch selbst; denn fallen die Entstehung des Leibes und die Entstehung der Seele schechthin zusammen, so dass keines von beiden eher ist als das andere, so ist der Leib gleich im ersten Momente seiner Individualisirung ein die Idee seiner Entwickelung präformativ in sich tragender Keim,[2] ein גֹּלֶם d. i. Unentwickeltes, aber aus sich selbst Entwickelungsfähiges, er ist der Potenz nach schon alles was er weiterhin wird und die letzte treibende Ursache seiner Entfaltung ist nach der Schrift Gott, nicht die Seele. Um dies zu verstehen, muss man wissen, das die keimanfängliche Substanz des Leibes auch abgesehen von der Seele nicht schlechthin todte Masse ist. Sie hat schon Theil am organischen Naturleben, obwohl sie noch nicht individuell lebendig ist. Sie ist ja befruchtet von Leben des Vaters, sie wurzelt im Leben der Mutter, sie ist von Kräften durchwoben, aus denen sich auch ohne Hinzunahme

1) So z. B. sehr entschieden K. Ph. Fischer in seiner Anthropologie (1853), s. bes. S. 42 f.

2) Wir wissen wohl was die moderne Psychologie so gern dagegen sagt: „Nichts als eine Phrase, Befriedigung vorspiegelnd, aber vor der zugreifenden Hand zerfliessend, ist es, wenn man sagt, es sei die im Ei enthaltene Idee des Geschöpfs, welche sich durch die Entwickelung bethätige, und diese Idee sei durch die Befruchtung erweckt," Bergmann-Leuckart, Vergleichende Anatomie und Physiologie 1855. S. 572. Freilich mit Händen lassen sich Ideen nicht greifen.

einer Seele ihre vegetative Entwickelung begreifen lässt. In der präformativen Idee dieser Entwickelung liegt es aber, dass die Leiblichkeit sich zum conformen Organe der Seele zu gestalten hat; die Seele ist also Ziel und Band und Halt dieses Werdens, sie ist das selbstlebendige Centrum, um welches alle Atome des Leibes sich gruppiren. Freilich wirkt sie auch auf dieses Werden ein, indem sie es nicht blos geschehen lässt, dass sich ein Leib gestalte, sondern dahin wirkt, dass sich ein ihr, dieser so und so bestimmten Seele, entsprechender Leib gestalte, indem sie also dem Werden des Leibes das Gepräge ihrer Individualität einbildet. Insofern ist sie wie Einheit des Zieles dieses Werdens, so auch Einheit seines Grundes, aber nicht absolut, sondern nur gewissermaassen.

Noch ein dritter Irrthum widerlegt sich von jener der Schrift gemäss anzunehmenden Aehnlichkeit des Zeugungsactes mit dem ursprünglichen Schöpfungsacte aus. Es ist nämlich 3) unter mannigfachen Modificationen oft und viel gelehrt werden, dass die Seele wie sie ihre reelle äussere Organisation (den Leib) gestalte, so weiterhin durch selbstthätige Beziehung zu dieser ihre ideelle geistige Natur oder innere Organisation entwickele und auf diesem Wege zum concreten Geiste oder zur geistigen Persönlichkeit werde.[1] Die menschliche Seele (hierin von der Thierseele sich unterscheidend) ist also gleich von vornherein geistig, aber nur der Potenz nach; der Geist wird erst actuell, indem die Seele diese Potenz verwirklicht und so sich selbst vollendet. Wenn es sich so verhielte, so wäre das ein Strich durch beinahe alles bisher von uns Gelehrte. Denn wir haben bisher nicht den Geist aus der Seele, sondern die Seele aus dem Geiste hergeleitet. Und gewiss auf Grund der Schrift, denn nach Gen. 2, 7 ist der Geist eher als die Seele. Aber wie 1 Cor. 15, 45 zeigt, ist auch die eben dargelegte Ansicht nicht ohne schriftgemässen Inhalt. Wir werden also nicht allein zu beweisen haben, dass unsere ent-

[1]) Ich gebe es absichtlich mit Worten K. Ph. Fischers a. a. O. S. 50, weil eines schriftgläubigen Philosophen, und absichtlich nicht mit Worten Jac. Böhme's, der ähnlich lehrt, aber nicht ohne Seele und Geist principiell zu unterscheiden.

gegengesetzte Anschauung die wahre ist, sondern die Wahrheit derselben wird sich auch dadurch erproben müssen, dass jener schriftgemässe Inhalt mit ihr wohl besteht.

Dass mit dem Anfange embryonalen Leibeslebens nach der Schrift zugleich der Anfang des Geisteslebens und zwar des Geisteslebens im Unterschiede vom Seelenleben gegeben ist, lässt sich leicht beweisen. Wenn nach Lc. 1, 25 Johannes schon in Mutterleibe heiligen Geistes voll werden soll, so ist offenbar vorausgesetzt, dass die Leibesfrucht nicht allein Seele, sondern auch Geist hat, denn eben der menschliche Geist ist ja das Organ zur Aufnahme des göttlichen. Auch sonst verlegt die Schrift geheime Vorgänge, die vor allem den Geist betheiligen, in das Embryonalleben zurück, insbes. Aussonderung und Heiligung zu hohem Berufe Jes. 49, 1. 5. Jer. 1, 5. Gal. 1, 15. Und sowohl gläubige Gottesliebe Ps. 22, 10f. 71, 6., als sich selbst verkehrende Abkehr von Gott Ps. 58, 4. Jes. 48, 8 werden wenigstens ohne Grenze in die Zeit der Kindheit zurückdatirt, um von Gen. 25, 22. Hos. 12, 4. Lc. 1, 41 zu schweigen. Es ist also unmöglich, dass die Schrift Geist und Seele im Kinde so unterscheide, dass jener nur als Potenz in dieser enthalten sei. Geist und Seele sind von Anfang in gleichmässiger Correlation vorhandene Factoren im Entwickelungsprocesse des Menschen. Wenn die Schrift scheinbar in Widerspruch damit sagt, dass der Anfang des Menschen psychisch und das Ziel seiner Entwickelung pneumatisch sei, so ist der Sinn der, dass der nächste Stand des Menschen der anerschaffene oder angeborene so und so bestimmter psychischer Unmittelbarkeit ist und dass er aus diesem Stande in den selbstvermittelten geistlichen alles bis zu den äussersten Enden der Leiblichkeit durchwaltender Selbstbestimmung übergehen soll.

Wir stehen hier vor einem Räthsel, welches aber gleich gross ist, mag man annehmen, dass die Seele das Selbstabbild des Geistes oder dass der Geist die Akme der Seele sei. In beiden Fällen ist es räthselhaft, dass das Dasein des Geistes, dem es wesentlich ist, sich seiner selbst bewusst zu sein, mit einem Zustande des Unbewusstseins anhebt. Denn das actuelle und reflexe Erkennen, insbes. das Erkennen seiner selbst, beginnt, wie die Wahrnehmung des Sonnenlichts, erst nach der Geburt Koh. 6, 3—5. Wie ist

es möglich — so fragt man sich — dass der werdende Mensch schon Geist hat, ohne noch Selbstbewusstsein zu haben? Es genügt aber, dass die Thatsächlichkeit dieses Räthselhaften zweifellos ist und dass wir überdies dessen Nothwendigkeit begreifen, vielleicht auch annäherungsweise dessen Möglichkeit ahnen können. Sollten Geist und Leib eine *unio personalis* eingehen, so war es unerlässlich, dass der Geist gleichem Entwickelungsgesetze mit dem Leibe unterworfen würde. Wie das möglich war, lässt sich ahnen, wenn man bedenkt, dass (wie wir gezeigt haben) Basis des Geistes- und Seelenlebens nicht die Erkenntniss, sondern der Wille ist, aber begreifen lässt sichs so wenig, als die noch unendlich geheimnissvollere *unio personalis* göttlichen und menschlichen Wesens in Christo. Die Wirklichkeit dieses Unbegreiflichen erfahren wir tagtäglich an uns selber. Denn es giebt der normalen und abnormen Zustände gar viele, in welchen der menschliche Geist zurückversetzt ist in jenen Zustand des Unbewusstseins oder gebundenen Bewusstseins, womit sein Dasein angehoben. Und wie er selbst von Dunkel zu Licht emporgedrungen, so hat er (sich selber hierin ein Zeugniss seiner Bedingtheit) auch jetzt noch eine dunkle Tiefe, in welcher alles Grosse was er hervorbringt, ehe es ans Licht geboren wird, embryonisch zu reifen pflegt.[1]

Stehen aber Geist und Seele in unzertrennlichem ursächlichem Zusammenhange und sind die geistigen Functionen der Seele die Strahlungen des Geistes selber, so muss die Entwickelung des Geistes in ihrem normalen Vollzuge mit der der Seele nothwendigerweise gleichen Schritt halten, und der Fortschritt des Geis-

[1]) Diese neben dem bewussten Seelenleben immer noch fortbestehende Region des Unbewusstseins hat C. Gust. Carus in seinem „Psyche" betitelten Werke vortrefflich dargestellt. Auch in dem Werke eines geistesverwandten Forschers: „Schädel, Hirn und Seele" (1854) von E. Huschke finden sich hieher gehörige tiefgeschöpfte Beobachtungen. „In unserem Geiste — lesen wir S. 186 — ist beständig Dunkel, Halbdunkel und Hell thätig, und während das Helle wieder in Dunkelheit versinkt, arbeitet sich ein Dunkles herauf zum Tage des Bewusstseins." Ebenso J. H. Fichte (s. unten §. 14.): „Es ist ein Grundirrthum der meisten bisherigen Psychologen, die Seele nur so weit reichen zu lassen, als ihr Bewusstsein reicht."

tes muss zugleich Fortschritt der Seele sein. So ist es auch wirklich. Von dem normal sich entwickelnden Kinde sagt die Schrift *κραταιοῦσθαι πνεύματι* Lc. 1, 80 vgl. 2, 40. 52.; man fühlt leicht, wie fast unsagbar *κραταιοῦσθαι ψυχῇ* ist, deshalb nämlich, weil dieses in jenem mitenthalten ist und besonders ausgedrückt den Schein hätte, ein Erstarken der Seele im Unterschiede vom Geiste, also eine Fehlentwickelung zu besagen. Dass übrigens schon bei Kindern und gerade bei ihnen eine bestimmungsgemässe Entwickelung der drei Geistesthätigkeiten möglich ist, wird Niemand bezweifeln, der sich erinnert, dass die Geheimnisse des Reichs gerade den Unmündigen *νηπίοις* offenbart sind Mt. 11, 25 und dass Gott *τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου* erwählt hat, um die Weisen zuschanden zu machen 1 Cor. 1, 27 vgl. Ps. 8, 3. Gerade im Kinde, dem rechterzogenen nämlich, kommt der Geist zu der seinem aus Gott stammenden Liebewesen entsprechendsten ersten Entfaltung, und die Seele des Kindes, welche noch nicht von den finstern Schatten der Sinnlichkeit getrübt und noch nicht von der Zaubergewalt der Leidenschaften durchwühlt wird, ist der stille klare liebliche Spiegel jenes Erstlingslebens des Geistes.

In dem Anfange und Fortgange des dreifachen Lebens des Menschen liegt also, näher besehen, kein Gegenbeweis gegen unsere in Gen. 2, 7 begründete Ansicht von der Priorität des Geistes im Verhältniss zur Seele. Unbeirrt in unserer Ansicht können wir zur Betrachtung der dem Leibe und der Welt zugekehrten Seite der Seele schreiten, nachdem wir die dem Geiste zugekehrte Seite bereits näher betrachtet haben.

Die Doppelseite der Seele.

§. 9.

Wie Gott, so hat jeder Geist seine Doxa, aber nicht jede Doxa heisst נֶפֶשׁ. Die Schrift redet nirgends von Seelen der Engel und nur anthropomorphisch von einer Seele Gottes.[1] Denn

[1]) *Ex ea istud (scil. esse Dei animam) significatione commemorari solitum est, qua et manus et oculi et digiti et brachium et cor incorporali Deo connumerantur.* So ganz richtig Hilarius *de trinitate* X, 58., wogegen Origenes *de princ.* 2, 5

נֶפֶשׁ ist immer nur die Doxa des mit einem materiellen Leibe geeinten Geistes. Der Mensch hat eine Seele und das Thier hat eine Seele. Die Seele des Thieres ist der individualisirte Aushauch des Gesammtnaturgeistes, die Seele des Menschen der Selbstaushauch seines persönlichen Geistes. Immer sind es in Leibern lebende Wesen, denen die Schrift נְפָשׁוֹת zuspricht. Hinsichtlich solcher heisst Gott אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר Num. 16, 22. 27, 16 und hinsichtlich solcher sagt er Ez. 18, 4 (vgl. Iob 12, 10): הֵן כָּל־הַנְּפָשׁוֹת לִי הֵנָּה. Es liegt also im Begriffe von נֶפֶשׁ dass sie incarnirte Geistesdoxa, dass sie geistesbildliches Leibeslebensprincip ist. Sie ist ihrem Wesen nach doppelseitig;[1] denn einerseits offenbart sich in ihr der Geist vor sich selber, andererseits vermittelt er durch sie die Einheit, zu welcher er mit der Leiblichkeit zusammengegeben ist.

Wie eine Wechselwirkung zwischen Geist und Leib möglich sei, das ist eine Frage von schon sehr alter und bis in die neueste Zeit sich erstreckender Geschichte. Wir erinnern an die vielbesprochenen Annahmen eines physischen Influx (begründet von Thomas Aquinas), einer göttlichen Assistenz (des sogen. Occasionalismus des Cartesius: *Deum occasione animae in corpus agere et vice versa*), eines nur veranlassenden gelegenheitgebenden Aufeinanderwirkens (des Occasionalismus als *systema causarum occasionalium* von Malebranche und de la Forge), und einer prästabilirten Harmonie (Leibnitz), so wie an die neueren angestrengten Versuche, den Graben entweder durch Idealisirung der Materie

vermuthet, dass der Sohn Gottes, der Gottes Wort und Weisheit ist, *anima Dei* genannt werde. Merkwürdig ist Ps. 24, 4., wo statt der Textlesart: wer nicht erhebt zu Eitlem seine Seele (נפשו) das Keri gelesen haben will: wer nicht ausspricht zu Eitlem meine Seele (נַפְשִׁי), nach dem Dekalog Ex. 20, 7., so dass נפשי s. v. a. שְׁמִי ist, wie Jer. 51, 14. בנפשו durch בשמו erklärt wird. Wäre dieses in allen unseren gedruckten Ausgaben angegebene Keri im Rechte, so verbände sich mit נפש, ausgesagt von Gott, der Begriff der Selbstoffenbarung seines Wesens. Aber die Berechtigung jenes Keri ist, wie der masorethische Commentar Jedidja Nurzi's zeigt, schwankend, obwohl es von Abulwalid, Kimchi und andern Autoritäten, auch vom Sohar vertreten wird.

[1]) Die Seele — sagt Haussmann in seiner biblischen Lehre vom Menschen (1848) kurz und gut — ist ein Doppel- und Mittelwesen, Fleisches- und Geistesseele in Einem.

oder durch Materialisirung des Geistes auszufüllen. Selbst schriftgläubige Forscher haben sich nicht anders zu helfen gewusst, als so dass sie entweder den Geist als das letzte Glied in dem fortschreitenden Centralisationsprocesse der Materie und als solches für den machtfreien Gegensatz derselben ansahen,[1] oder so dass sie Geist und Leib für zwei nur wie Raum und Zeit, Form und Gesetz, Empfindbarkeit und Empfindung verschiedene Erscheinungsweisen Einer Kraft oder Eines Lebens erklärten,[2] oder so dass sie irgendwie anders das letzt Seiende (*τὸ ὑποκείμενον*) in Geist und Materie als wesentlich Einunddasselbe zu begreifen suchten.[3]

Die Antwort der Schrift ist keine von den allen. Wenn Gott, welcher Geist ist, die Materie geschaffen und wenn der Geist Gottes, wie wir auf dem ersten Blatte der Schrift lesen, die Materie belebt und gestaltet hat, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, dass der aus Gott stammende geschöpfliche Geist eine der Schöpfermacht Gottes und seines Geistes vergleichbare Machtwirksamkeit auf die Materie ausüben können wird. Es liegt ja in seinem Wesen, dass er der Materie übergeordnet ist, und in seiner Bestimmung, die Materie zu durchwirken und zu durchdringen. Und eine unübersteigbare Kluft ist zwischen beiden nicht, denn obgleich Gegensätze, sind sie doch um der Einheit ihres letzten Grundes willen keine absoluten Gegensätze, so wenig dass der Siracide in ganz schriftgemässem Sinne den ganz pantheistisch klingenden Satz aussprechen kann *τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός* Sir. 43, 27. Die Kräfte des Geistes wie der Materie haben gleicherweise die Selbstgegenwart Gottes in allem Geschaffenen zum tragenden Hintergrunde Jer. 23, 24. Alles Leben, das individuelle wie das universale, hat zum Entstehungs- und Bestehungsgrunde, zur Wurzel und zum Bande Gottes *λόγος* Sir. 43, 26 und Gottes *πνεῦμα* Weish. 1, 7. 12, 1. Es bedarf also nicht einer prästabi-

[1]) Rothe, Ethik 1, 170.

[2]) Heinroth, Psychologie S. 264.

[3]) So v. Schaden in seiner Schrift über die Hauptfrage der Psychologie für die Gegenwart (1849), wonach die Kraft der Ausdehnung jenes gemeinsame Substrat ist.

lirten Harmonie. Es lebt und webt und besteht Alles, einheitlich verbunden und gegenseitig auf sich bezogen, in Einem Elemente — ἐν αὐτῷ Act. 17, 28.

Die Wechselwirkung des Geistes und der Materie erklärt sich also einerseits aus dem Ursprunge und der Bestimmung des Geistes, andererseits aus dem gemeinschaftlichen Sein in Gott, welches alle Dinge systematisch (Col. 1, 17) einigt. Die Einwirkung der Materie auf den Geist ist aber wesentlich anderer Art, als die Einwirkung des Geistes auf die Materie. Der Geist wirkt auf die Materie kraft bewussten Wollens, die Materie aber wirkt auf den Geist, indem er sie zum Gegenstand seiner Kenntnissnahme macht, was er kraft seiner Erhabenheit über sie vermag Ps. 94, 9., und sie auf sich wirken lässt. Es ist in der Materie kein den Willen des Geistes übermögender Wille, sondern die Materie wird dem Geiste in seinem eignen Lichte offenbar, wie wenn z. B. der Schöpfungsbericht וַיַּרְא von Gott sagt, und die Eindrücke, welche die ihm offenbare auf ihn macht, sind Empfindungen, Gedanken, Entschliessungen, zu welchen er infolge dessen sich selbst bestimmt, wie wenn z. B. Ps. 104, 31 sagt, dass Gott sich freue seiner Werke, oder wenn nach Gen. 6, 2 die Menschentöchter ein Gegenstand des Reizes zur Sünde für die Gottessöhne wurden. Die Materie mit ihren Kräften ist unvermögend, in den Bereich des Geistes hinüberzuwirken. Indem aber der Geist diesen oder jenen materiellen Sachverhalt in sein Bewusstsein aufnimmt oder mit seinem Bewusstsein in ihn eingeht, kann er das Bewusste zu einem seine drei Grundkräfte bewegenden Impulse werden lassen. Kurz, die Materie hat keine Macht über den Geist als nur insoweit er selbst sie dazu macht, denn er ist die Macht über die Materie.

Wir haben aber bis hieher nur das Verhältniss der Materie zu dem Geist als solchem ins Auge gefasst. Im Menschen ist es anders. In ihm sind Geist und Materie zu einer persönlichen Einheit zusammengegeben, vermöge welcher der Geist nicht allein, wie wir §. 8 sahen, unter das Gesetz der natürlichen Entwickelung gethan, sondern auch vielfach in einer seiner Spontaneität entrückten Weise von der Materie bedingt ist. Erst hier eigentlich wird das Verhältniss von Geist und Materie zu einem für uns

dicht verschleierten Geheimniss, und Augustin hat ganz Recht, dass dieses Geheimniss um nichts minder gross, ja wo möglich noch grösser sei, als die persönliche Vereinigung Gottes und des Menschen in Christo. [1] Wir dürfen nun zwar nicht vergessen, dass uns der gegenwärtige Bestand des Menschen eine Bedingtheit des Geistes durch die Materie darstellt, welche ein jämmerliches Zerrbild des ursprünglichen Verhältnisses ist. Aber auch abgesehen davon sind Geist und Materie in dem Menschen dergestalt verschränkt, dass der Geist durch die Materie beschränkt ist, denn Entwickelung und Schranke, deren allmälige Ueberwindung erstere ist, sind ja unzertrennlich. Wie haben wir uns diese Bedingtheit des Geistes durch die Materie im Menschen zu erklären? Die h. Schrift giebt uns den Aufschluss darüber, an welchem wir uns genügen lassen können. Sie erklärt uns das Unbegreifliche nicht physikalisch, wohl aber aus Gottes Plane. [2] Sie lehrt uns, dass der Leib Gottes Gebilde ist und dass Gott den Geist unter die Bedingnisse dieses Leibes gestellt hat, damit er sich in fortschreitender Erstarkung als Macht über die Materie erweise. Es ist das die ihm beschiedene Aufgabe, deren Wichtigkeit im Zusammenhange des Weltganzen und der Weltgeschichte wir kennen. Diese gegenwärtige crasse Materialität ist keine ursprüngliche Schöpfung Gottes. Sie ist durch Verkehrung dieser entstanden (s. Abschn. II §. 1). Der Mensch ist bestimmt, diese Verkehrung zu überwinden. Zu diesem Zwecke ist der Geist des Menschen in diese crasse Materie versenkt, dass er sie wieder zu dem verlorenen Stande und dessen Vollendung emporbringe, was

1) Gangauf, Psychologie des h. Augustinus S. 308 f. Thomasius, Dogmatik 2, 59 f. Andererseits ist neuerdings von Lotze mit vollem Rechte behauptet worden, dass „in der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele durchaus kein grösseres Räthsel liegt, als in irgend einem andern Beispiele der Causalität und dass nur die Einbildung, bei diesem andern mehr zu wissen, die Verwunderung erzeugt hat, dass man hier nichts weiss." Es ist, genau genommen, nicht die Thatsache des Causalzusammenhangs selbst, welche das Geheimniss in den beiden obigen Fällen zu einem so grossen macht, sondern die Hoheit der Subjecte, um die es sich handelt, und unser deshalb unvergleichlich hohes Interesse an der Lüftung des Schleiers.

2) So z. B. auch Gregor von Nyssa bei Möller a. a. O. S. 33.

aber, da auch er ihr anheimfiel, nicht anders geschehen konnte, als dadurch dass der Logos selbst Fleisch ward.

Die Schrift lüftet uns also das Geheimniss wenigstens insofern, als sie uns den erlösungsgeschichtlichen Grund des physikalisch Unbegreiflichen zu erkennen giebt. Auf jene Berufsbestimmung hin ist der Mensch geschaffen und zwar *εἰς ψυχὴν ζῶσαν*. Die Seele ist das Band zwischen Geist und Materie im Menschen, wie er selbst als Einheit beider das Band alles Geschaffenen ist. Nur im Menschen sind Geist und Materie zu Einem in gegenseitiger Wechselwirkung stehenden individuellen Leben verbunden, und das diese Wechselwirkung Vermittelnde ist die Seele, welche nur im Menschen individueller Aushauch eines individuellen Geistes, in der Thierwelt dagegen der individuelle Aushauch des sie durchwaltenden allgemeinen Geistes ist. Die Seele ist nun zwar nicht minder immateriell als der Geist, aber doch durch den Zweck ihrer Existenz näher und unmittelbarer, als er, auf die Materie bezogen. Wie Gott, der ewige Dreieinige, sich in ewiger Doxa offenbart, um die Ewigkeit zu erfüllen und zu seinem Himmel zu gestalten, und wie er innerhalb der Geschichte seine Doxa herniederlässt, um den Tempel Israels zu erfüllen, und wie zuletzt die ganze Erde zum Gefässe und Reflexe dieser Doxa werden soll (Jes. 6, 3 vgl. Ez. 43, 2): so ist die menschliche Seele die vom menschlichen Geiste gleich mit dem Zwecke, den Leib als sein Haus zu erfüllen und ihn in den Bereich des Geisteslebens zu verschlingen, ausgegangene Doxa.[1] Die Dreiheit der Grundkräfte des Geistes entfaltet sich hier zu einem Siebent von Kräften, mittelst derer der Geist Besitz vom Leibe ergreift und sein seelisches Abbild auch auf diesen fortpflanzt. Wie die sieben Geister Gottes einerseits Gotte zugekehrt sind als der siebenfache herrliche Spiegel seines dreifaltigen Wesens, andererseits der Welt als die den Process der herrlichen Verwirklichung der Weltidee vermittelnden Mächte: so sind die sieben Seelengeister oder See-

[1]) Göschel (Letzte Dinge S. 181) nennt das treffend Personation: „Die im Selbstbewusstsein des Geistes wurzelnde Persönlichkeit ist am Menschen das Princip der Entwickelung, denn der Process der Entwickelung besteht wesentlich in fortschreitender Durchdringung und Personation des gesammten Organismus."

lenkräfte einerseits dem Geiste zugekehrt als der siebenfache herrliche Spiegel seines gottesbildlich dreifaltigen Wesens, andererseits dem Leibe als die den Process seiner Eineignung in das Leben des Geistes oder, kürzer gesagt, seiner Vergeistigung vermittelnden Mächte; denn der Leib kann pneumatisch werden, weil Materie und Geist nur relative Gegensätze sind, nicht absolute. Die Seele ist das doppelseitige Mittelwesen, welches beide verbindet, wie der siebenfarbige Regenbogen, entstanden aus der Wirkung der Sonne auf das dunkle Gewölk, die Willigkeit des Himmlischen, das Irdische zu durchwirken, versinnbildet und der Sage nach die Brücke (ἶρις von εἴρειν) ist zwischen Himmel und Erde.

Ich meine, dass damit ein tieferer Blick in das Wesen der Seele gethan ist als wenn Neuere Geist Seele und Leib als Abbild der göttlichen Dreieinigkeit ansehen, so dass der Leib entweder dem h. Geiste [1] oder dem Sohne [2] entspricht. Geist, Seele und Leib verhalten sich wie Gott, Doxa und Welt. Wie die Welt die Fülle der gottesbildlichen Doxa und dadurch das Eigenthum Gottes werden soll, so der Leib die Fülle der geistesbildlichen Seele und dadurch das Eigenthum des Geistes. Dies ist die schriftgemässe Gleichung. Zwischen ihren beiden Gliedern besteht nach der Schrift sogar das engste causale Verhältniss. Denn in dem Maasse als der Leib des Menschen der Wiederschein der geistesbildlichen Seele wird, wird auch die Welt der Wiederschein der gottesbildlichen Doxa. Die Verklärung der Welt hat ihren Ausgangsort in der Verklärung des menschlichen Leibes. Dieser ist nicht allein auf seine Zusammensetzung gesehen ein Mikrokosmos; [3] er ist es auch als nächstes Objekt des Weltberufes des Menschen und als das geschichtliche Centrum, auf welches hin der Kreis des Makrokosmos gezogen ist, denn die Geschichte des

[1]) J. F. v. Meyer, Glaubenslehre S. 71 f. und ebenso Göschel u. v. A.

[2]) So der Verf. der Schrift: Der Mensch nach Geist, Seele und Leib dargestellt. Düsselthal 1844.

[3]) Jenachdem man κόσμος als Gesammtheit alles Geschaffenen oder (wie Gal. 4, 3. Col. 2, 8. 20. Hebr. 9, 1) als Gesammtheit alles Materiellen fasst, kann man den Menschen oder auch nur den Leib des Menschen Mikrokosmos nennen. Beides ist sachlich wie sprachlich schriftgemäss.

Menschen ist nach Gen. 2, 4 die Geschichte (תּוֹלְדוֹת) des Himmels und der Erde.[1]

Ist aber der Leib als Mikrokosmos und in ihm die Welt als Makrokosmos pneumatisch zu werden bestimmt, so wird sich nun nachweisen lassen müssen, wie die Seele, welche in dem Siebent ihrer Kräfte das Wesen des Geistes spiegelt, an dem Leibe ein diesem Siebent conformes Organ besitzt, mittelst dessen sie sich selbst und mittelbar den Geist zur lebendigen Erscheinung bringen kann.

Der Leib als siebenfältiges Selbstdarstellungsmittel der Seele.

§. 10.

„Man hat eine biblische Anthropologie und Psychologie — sagt ein neuerer Schriftforscher[2] — zusammengelesen, aber ohne von der Schrift dazu berechtigt zu sein, von welcher Harless[3] richtig sagt, dass wir von ihr Naturbeschreibung und Naturerkenntniss nicht zu erwarten haben, weil solche nicht in ihr gegeben werden wollte. Jene vermeintliche Wissenschaft erbaut sich aus lauter solchen Schriftstellen, welche nicht lehren, welches die Natur des Menschen ist, sondern mit der Voraussetzung, dass man wisse, was für ein Geschöpf gemeint ist, wenn man von dem Menschen spricht, sein Verhältniss oder Verhalten zu Gott aussagen.“ Sonderbar! Sind es nicht geflissentliche anthropologische und psychologische Aufschlüsse, welche uns die Schrift gleich in ihren ersten Abschnitten darreicht, indem sie uns den Hergang der Schöpfung des Menschen berichtet, ohne deren Verständniss auch kein Verständniss der Sünde, des Todes und der Erlösung möglich ist? Zugegeben aber auch, dass die Schrift nirgends eigentliche Belehrungen über den schöpferisch gesetzten Wesensbestand des Menschen enthalte, so ist es doch gewiss nicht minder der Mühe werth, die anthropologischen und psychologischen Vorstellungen, von denen sie voraussetzungsweise ausgeht, zusammenzu-

1) S. m. Comm. zur Genesis 1, 125 f.

2) Hofmann, Schriftbeweis 1, 248.

3) Vorrede zu Ausg. 4 der Christl. Ethik (vgl. Thomasius, Dogm. 1, 138).

lesen, als z. B. die der Veden oder des Avesta. Die Erlösungsthatsache, deren Offenbarungszeugniss die Schrift ist, gilt ja dem Menschen im ganzen Umfange seines durch die Sünde zerrütteten Wesensbestandes; sie versetzt den Menschen in den guten Anfang zurück, dem er entfallen ist, und verhilft ihm zu dem Ziele, auf welches jener gute Anfang abgesehen war. Die anthropologischen und psychologischen Voraussetzungen der Schrift können also nicht so trivial sein, dass sie sich auch ohne die Schrift von selbst verständen, und da der Erlösungsrathschluss und der Erlösungsvollzug ein System ineinandergreifender Ideen und Thatsachen sind, so werden jene Voraussetzungen auch nicht so inconsequent und zusammenhangslos sein, dass sie keiner wissenschaftlichen Systematisirung fähig wären. Eine solche Systematisirung ist freilich nicht möglich, ohne dass versucht wird, manches in der Schrift nur mittelbar Gesagte zu entfalten und hie und da zwischen einzelnen Punkten dem Sinne der Schrift gemässe Verbindungslinien zu ziehen. Da aber die Schrift kein schulmässig wissenschaftliches Buch ist, so ist das bei jeder auf Grund derselben sich auferbauenden Wissenschaft erforderlich. Sollte es uns bei diesem constructiven Geschäfte nicht überall gelungen sein, den Sinn der Schrift zu treffen, so ist das kein Beweis gegen das Anrecht des biblischen psychologischen Stoffs auf wissenschaftliche Behandlung. Wie reichhaltig dieser ist, zeigt sich thatsächlich daran, dass wir uns nach dem langen Wege, den wir bereits zurückgelegt, doch erst in der Mitte befinden. Und dass wir irgendwo bis hieher die Grenzen zwischen Schrift und Naturwissenschaft verrückt hätten, wird uns Niemand vorwerfen können. Diese Gefahr beginnt erst jetzt, wo uns die wissenschaftliche Zusammenstellung desjenigen obliegt was die Schrift über das Verhältniss der Seele zur Leiblichkeit aussagt. Wir werden ihr hoffentlich entrinnen. Oder sind wir ihr schon anheimgefallen, wenn wir von dem guten Vorurtheil ausgehen, dass die Schrift über das Verhältniss zwischen Seele und Leib nichts aussage, womit sie sich angesichts der gegenwärtigen physiologischen Erkenntniss des Menschen zu schämen braucht? [1] —

[1]) Ich hatte dies schon geschrieben, als im Nov. 1854 Rudolph Wagners Schrift über Wissen und Glauben erschien und der obigen theologischen Vor-

Das beliebteste biblische Bild vom Verhältnisse der Seele oder des Geistes zum Leibe ist das Bild vom Leibe als dem Hause des innern Menschen. Dieses Haus heisst mit Bezug auf seinen Ursprung Gen. 2, 7 (vgl. Iob 33, 6) ein Lehmhaus בָּתֵּי־חֹמֶר Iob 4, 19; der Leib als φθαρτὸν σῶμα heisst γεῶδες σκῆνος Weish. 9, 15. In diesem σκῆνος (oder, wie auch dorische Dichter und Pythagoräer den Leib nennen, σκᾶνος) ist schon auf die Abbrechbarkeit und den endlichen Abbruch der grobelementischen Behausung hingedeutet; der Leib ist, wie Paulus es bestimmter ausdrückt, ein Zelthaus οἰκία τοῦ σκήνους (2 Cor. 5, 1 ff.), in welchem wir nicht heimisch sind (ἐνδημοῦμεν), ohne zugleich in der Fremde zu sein (ἐκδημεῖν); wir wandern zuletzt von ihm aus (ἐκδημοῦμεν) und er wie ein Hirtenzelt אֹהֶל רֹעִי Jes. 38, 12 wandert von uns hinweg; der Tod ist ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματος 2 P. 1, 13 f. Nach einem andern Bilde, welches gleichfalls auf die Auflösbarkeit des Doppelbestandes menschlichen Wesens sein Absehn hat, heisst der Leib die Scheide נִדְנֶה (נָדָן) des Geistes Dan. 7, 15 — ein auch ausserhalb der h. Schrift von Hinterasien bis Rom verbreitetes Bild;[1] der Tod ist wie das Ausziehn שָׁלַח eines Schwertes aus seiner Scheide Iob 27, 8. Nach einem dritten Bilde ist der Leib das Gewand ἔνδυμα der Seele 2 Cor. 5, 1 ff., wie Fleisch und Haut das Gewand לְבוּשׁ des Leibes Iob 30, 18 vgl. 10, 11. In allen drei Bildern kommt nur das Verhältniss diesseitiger Zu-

aussetzung von Seiten gründlicher Naturforschung mit der denkwürdigen These entgegenkam: „Es befindet sich in der ganzen biblischen Seelenlehre, sofern man in Bezug auf die Entstehung der Seelen dem Generatianismus (Traducianismus) im Gegensatz gegen den Creatianismus folgt, kein einziger Punkt, welcher mit irgend einem Lehrsatze der modernen Physiologie und Naturwissenschaft im Widerspruch wäre. Die Bibel stellt, einem falschen Spiritualismus und Materialismus gegenüber, in dem richtigen Dualismus des zu einem seelischen Organismus vereinigten Geistes und Körpers die auch physiologisch allein haltbare Grundlage einer wissenschaftlichen Psychologie und Anthropologie auf."

[1]) S. Gesenius' *Thesaurus* p. 854 s. Der Talmud *b. Sanhedrin* 108 a erklärt danach לֹא־יָדוֹן Gen. 6, 3. Auch die indische Vedanta sagt, dass die Seele im Körper sei wie in einer Scheide (*Kosha*) oder einer von innen nach aussen gehenden Aufeinanderfolge von Scheiden (*Colebrooke Miscellaneous Essays* 1, 372. und Graul, *Bibliotheca Tamulica* 1, 139 f.).

sammengehörigkeit der Seele und des Leibes und zwar (was wichtig ist) als ein ohne Untergang der Seele auflösliches, nicht aber ihre causale Wechselbeziehung zum Ausdruck. Dies geschieht schon gewissermaassen, indem in weiterer Verfolgung des Bildes vom Gezelte die Seele das Zeltseil יֶתֶר Iob 4, 21 genannt wird, welches das Gezelt aufrecht und ausgespannt erhält, oder wenn das Leben einem Gewebe (nämlich der Seele, da diese die Ursache des Leibeslebens ist) verglichen wird, dessen Losschneidung vom Trumme der Tod ist Iob 6, 9. 27, 8. Jes. 38, 12. Nirgends aber wird der ursächliche Zusammenhang der Seele und des Leibes geflissentlicher, obwohl in räthselhaften Allegoremen, verbildlicht als Koh. 12, 6., wo der Jüngling ermahnt wird, eingedenk seines Schöpfers sich seiner Jugend zu freuen, „ehe denn losgekettet wird der Silberstrick und zerschellt die Goldlampe und zerbricht der Krug beim Quelle und zerschellt wird das Rad am Brunnen.“ Das erste Bild stellt uns eine Ampel vor Augen, welche mittelst eines Silberstrickes von der Zeltdecke Iob 29, 3 herabhängt. Der Silberstrick ist ohne Zweifel der Lebensfaden oder genauer: die den Leib als lebendigen haltende und tragende Seele. Dadurch dass der Silberstrick oben angeknüpft ist, mag vielleicht angedeutet sein, dass die Seele, an welche das Leibesleben geknüpft ist, selbst wieder von einer höheren Ursache abhängt, nämlich von Gott. Es ist ferner klar, dass die herabhängende abhängige גֻּלָּה der Leib ist. Aber dass dieser ein Goldgefäss heisst weil herrlich und wundersam bereitet,[1] dünkt mir sehr unwahrscheinlich. Denn ein Gefäss von Gold zerbricht ja nicht wenn es herabfällt; auch würde der Leib nicht füglich golden vorgestellt während die Seele von Silber.[2] Der Leib ist ja *σκεῦος ὀστράκινον* 2 Cor. 4, 7. So ist er auch hier gedacht, denn der Verf. hat Sach. c. 4 im Sinne, wo in Beschreibung des visionären siebenarmigen Leuchters גֻּלָּה der in der Mitte der Lampen und oberhalb derselben befindliche Oelkrug ist und von den zwei Schnauben dieses Oelkrugs gesagt wird, dass sie aus sich das zum Brennen der Lampen nöthige Oel entleeren. Das Oel aber heisst

[1]) Mich. Baumgarten im Schleswig-Holsteinschen Gnomon Ausg. 3. S. 170.

[2]) So Hitzig in seiner Erklärung des Predigers S. 214 f.

hier הַזָּהָב. Es ist das aus den zwei Oelzweigspitzen, die sich dicht bei den zwei Schnauben befinden, in die גֻּלָּה fliessende goldige Oel, womit dann von der גֻּלָּה aus mittelst der sieben Röhren die sieben Lampen versorgt werden.[1] Danach hat man die Bezeichnung des Leibes durch גֻּלַּת הַזָּהָב zu verstehen. Ist aber das Gold nicht der Stoff, sondern der Inhalt des Gefässes, so kann es, da die Seele durch Silber versinnbildet ist, nur den Geist bedeuten, von welchem V. 7 sagt, dass er zu Gott zurückkehre, der ihn gegeben. Wenn der Silberstrick von der Ampel weicht (יִרְחַק, nach dem Keri יֵרָתֵק losgekettet wird oder, da allerdings *Ni.* in privativer Bedeutung beispiellos ist: zusammenschnellt), so zerschellt die Ampel voll Goldes; der Leib wird zum *πτῶμα* (Mt. 14, 12 u. ö. vgl. Num. 14, 32) und das goldige Oel und Licht des Geisteslebens, dessen Behälter er war, geht ihm verloren.[2] Bis hieher ist die Auslegung ziemlich sicher, die beiden andern Bilder aber sind nur vermuthungsweise zu deuten. Dass sie nur allgemeine Verbildlichungen des Todes seien,[3] ist mir bei der vorausgegangenen sehr speziellen Symbolik nicht wahrscheinlich. Vielleicht ist כַּד (der Eimer) Symbol des Herzens und גַּלְגַּל (das Rad des Ziehbrunnens) Symbol des Athmungsapparats. Denn נִשְׁבַּר, welches hier vom כַּד gesagt wird, ist ein übliches Schriftwort von dem in den Zustand des Todes oder der Todesnähe gerathenden Herzen Jer. 23, 9. Ps. 69, 21 und wie שָׁפַךְ נֶפֶשׁ sagt die Schrift auch שִׁפְכִי לִבֵּךְ Thren. 2, 19.; einem Eimer aber kann das Herz wirklich verglichen werden im Verhältniss zu dem den Leib durchquellenden Blute. Und erwägen wir dass die Worte die aus dem Munde kommen tiefen Wassern Spr. 18, 4 verglichen werden und

[1]) Hofmann, Weiss. u. Erf. 1, 344 f. versteht das im Flusse steten Werdens begriffene Gold des Leuchters selbst, aber das Gold kommt in der Anschauung des Proph. von den Oelbäumen. Es ist also goldiges Oel.

[2]) Der Geist, der einige — sagt ein indisches Lehrgedicht bei Graul, *Bibl. Tamulica* S. 185 — erleuchtet die Sinne, an deren Spitze der Verstand, wie die Lampe ein Gefäss.

[3]) So schon Hieronymus: *Contritio hydriae super fontem et confractio rotae super lacum per metaphoram mortis aenigmata sunt* und ebenso Winzer, welcher mit v. A. in allen drei Bildern nur den Gedanken findet: *antequam machina corporis destruatur* (in *Commentationes theol.* 1825. I, 1 p. 104).

der Mund des Gerechten einem Quell des Lebens Spr. 10, 11., dass man ebensowohl Luft schöpfen (vgl. שָׁאֲפָה רוּחַ Jer. 2, 24. 14, 6) als σπᾶν ἀέρα (Weish. 7, 3) sagt und dass die Kehle (mit dem Kehlkopf) גַּרְגְּרוֹת von גָּרַר ziehen, wie auch גָּרוֹן (Jes. 58, 1. Ps. 115, 7. 149, 6) von גָּרָה in wahrscheinlich gleicher Bedeutung genannt wird: so liegt es nicht so ferne, in dem dritten Bilde den Gedanken zu finden: ehe der Athem erstickt wird oder stockt, wie in dem zweiten: ehe das Herz gebrochen oder gelähmt wird. Indess es sind nur Vermuthungen. Auch ist für uns hier nur dies von Wichtigkeit, dass die Seele oder das Seelenleben als das Band dargestellt ist, welches den Bestand der Vereinigung des Leibes und Geistes bedingt.

Indem wir nun von dem unbestreitbaren Satze ausgehen, den Nemesios [1] recht gut formulirt: τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ὄργανον ὑπάρχον ταῖς ψυχικαῖς δυνάμεσι συνδιαιρεῖται, haben wir freilich keine direkte Schriftaussage für uns, wenn wir weiter behaupten, dass die Seele, wie sie in ihrer Zukehr zum Geiste das Wesen des Geistes in sieben Lebensgestalten spiegelt, so in ihrer Zukehr zum Leibe mittelst desselben ihr eignes Wesen in sieben Lebensgestalten darstellt. Wir wollen uns nicht darauf berufen, dass die Siebenzahl in Entstehung und Entwickelung des Lebens schon von Naturkundigen des Alterthums bedeutsam befunden worden ist; [2] wobei man, da das Hohelied dem Literaturkreise der Chokma angehört, auch darauf hinweisen könnte, dass es eine siebenfältige Leibesschönheit ist, welche Hohesl. 4, 1—5 an Sulamith gepriesen wird. [3] Eher möchten wir darauf fussen, dass die Siebenzahl ganz offenbar und anerkanntermaassen eine Grundzahl am menschlichen Körper ist; denn der Kopf des erwachsenen Menschen oder die bis in die Mitte des Halses reichende Region des Hauptes beträgt gerade den siebenten Theil der ganzen Körperlänge, und wie am Halse des Menschen (auch fast aller Säugethiere) sich sie-

1) *De natura hominis* c. 5.

2) Nach der Ansicht griechisch-römischer Philosophen und Aerzte beginnt die Lebensfähigkeit des Fötus erst mit dem siebenten Monat, und das ganze Leben des Menschen verläuft in einem Stufengang von Jahrwochen (Hebdomaden), s. Sprengel-Rosenbaum, Gesch. der Arzneikunde 1, 427. 465. 488.

3) Diese Beobachtung Hengstenbergs und Hahns ist richtig.

ben Wirbelbeine befinden, so bilden sieben Rippen die Einfassung seiner Brust.[1] Aber unser Stützpunkt ist ein anderer, nämlich jener Fingerzeig der Schrift, welcher uns Geist und Seele aus dem Verhältnisse Gottes und seiner Doxa verstehen heisst. Wir gehen davon aus, dass die Seele das Abbild des Geistes ist und den Leib zum Abbild ihrer selbst macht. Es wird sich zeigen, dass von dieser schriftgemässen Voraussetzung aus alles, was in der Schrift als herrschende durchgängige Vorstellung vom Leibesleben erscheint, gliedlich ineinandergreift und sich wechselseitig erläutert.

Die erste der sieben Lebensgestalten ist die des גֹּלֶם oder Embryo. Die Seele, die der untersten Basis ihres geistesbildlichen Wesens nach unmittelbarer Wille ist, erscheint hier auf der untersten Stufe ihres leiblich sich darlebenden Wesens als blindes selbst noch unentwickeltes Agens der körperbildenden Idee; Geist, Seele und Leib sind im Werden, aber בַּסֵּתֶר (Ps. 139, 15) d. i. in der finstren Werkstatt des Mutterleibes und, da der Geist noch so unentwickelt ist als die Seele, im finstren Bereiche gänzlichen Unbewusstseins. Dieses anfängliche Unbewusstsein bleibt auch weiterhin der dunkle Lebensgrund des Menschen; es ist die Wurzel des Lebens, alle in Unbewusstsein sich vollziehenden Lebensprocesse gründen in dieser untersten seelisch-leiblichen Lebensgestalt, welche in die folgenden eingeht, ohne durch sie aufgehoben zu werden. Die zweite Lebensgestalt ist die der נְשָׁמָה oder der Athmung; denn sogleich nach der Geburt athmet das Kind und schreit, zuweilen schon noch innerhalb der Vagina, wobei wir wohl an die jetzt allbekannte Thatsache erinnern dürfen, dass das Athmen seinem Grundwesen nach mit dem Heizen eines Ofens ein und derselbe chemische Process ist, derjenige chemische Process nämlich, dessen Erscheinung das Feuer und dessen Folge die Körper- und Blutwärme;[2] die zweite Lebensgestalt ist also

1) M. Fränkel, Trifolium S. 48 f., wo sich auch schon die treffende Bemerkung findet, dass „in der physischen Natur des Menschen die Sieben, in der geistigen dagegen die Drei herrschend sei.“ Die anatomische Betrachtung des Menschen in Zellers Seelenlehre §. 13—22. hat denselben leitenden Gesichtspunkt.

2) Das Athmen regulirt einerseits die animalische Wärme als ein in Aus-

feurig, wie die erste finster. Ohne der Schrift Kenntniss jenes biochemischen Processes unterschieben zu wollen, glauben wir doch bemerken zu dürfen, dass Athmen und Brennen für die Schrift, besonders wo sie von Gottes Zorn redet, sehr naheliegende Begriffe sind z. B. Iob 41, 13. Jes. 30, 33. Ein grösseres Gewicht legen wir darauf, dass נֶפֶשׁ geradezu das Athmen bedeutet Iob 41, 13 und dass dieselben Wörter, mit denen der Geist benannt wird, auch den durch Nase und Mund aus- und eingehenden Odem bezeichnen, nämlich נְשָׁמָה Jes. 2, 22. vgl. Gen. 2, 7. 7, 22., רוּחַ Iob 27, 3. Thren. 4, 20 u. ö. vgl. Jes. 11, 4. Ps. 33, 6. 135, 17., נִשְׁמַת רוּחַ 2 S. 22, 16., so wie dass Geist und Luft Iob 4, 15., Leben und Wind Ez. 37, 5 f. nahe verwandte Begriffe und Aushauchen der Seele s. v. a. Sterben Iob 11, 20. 31, 39. Jer. 15, 9. Woher anders kommt diese in der Schrift herrschende Vorstellungs- und Ausdrucksweise, als daher dass wirklich das Athmen oder die Selbstversorgung mit dem in der Luft liegenden Lebenselemente diejenige Lebensgestalt ist, mit welcher das Leben zum Selbstleben zu werden und in einer stetigen Folge von Ausstossen und Einziehen (הָשִׁיב רוּחַ Iob 9, 18) nach aussen sich kundzugeben beginnt? Mit dem Beginn des Athmens verselbstständigt sich zugleich der bis dahin von dem der Mutter abhängige[1] Blutlauf des Kindes; wir sagen absichtlich nicht: der Kreislauf des Blutes, denn dass das Blut durch den Körper laufe, wusste das Alterthum, nicht aber dass dies in Kreisen geschehe. Mit dem ersten Athemzuge des Kindes offenbart sich die Seele in ihrer dritten Lebensgestalt, der Lebensgestalt des דָּם oder des Blutes; auch diese ist feurig, denn das Blut ist roth אָדֹם und *τὸ πυῤῥόν* ist Feuer- und Blutfarbe zugleich,[2] das Hellroth des Blutes galt den Alten wirklich als Wirkung eines Feuerprocesses.[3]

und Eintausch sich vollziehender Abkühlungsprocess, andererseits vermittelt es dieselbe als Feuerprocess.

[1]) Budge, Memoranda B. 1. §. 111.

[2]) Hofmann (Weiss. u. Erf. 2, 329 f.) zu Apok. 6, 4: „Feuerroth ist das Ross des zweiten Reiters und deutet im Gegensatze zu jenem zweiten auf Blutvergiessen und Brand."

[3]) von Schubert, Geschichte der Seele 1, 142.

Dass aber die Seele nächstdem dass sie im Athmen waltet, wovon sie den Namen hat, im Blute sich offenbart, sagen direkte Zeugnisse der Schrift Gen. 9, 4. Lev. 17, 11—14. Dt. 12, 23; die Seele ausgiessen ist s. v. a. sterben Jes. 53, 12. Ps. 141, 8. Dieses Walten der Seele in unabhängig eignem Blute beginnt mit dem ersten Athmen (nicht erst mit Durchneidung und Unterbindung des Nabelstrangs Ez. 16, 4); so eng schliesst sich die dritte Lebensgestalt an die zweite. Und nicht minder eng an die dritte Lebensgestalt die vierte: die des לֵב oder Herzens. In dem Herzen, dessen Bewegung die Athmung voraussetzt und durch Stillstand derselben sofort suspendirt wird, gewinnt die Seele für das Blut, in dem sie waltet, einen Behälter (vgl. יָבֵשׁ versiegen vom Herzen Ps. 102, 5); es ist der Eimer am Blutquell, welcher schöpft und ausgiesst; es ist das Hauptgefäss des verselbstständigten Blutlebens, worein es mündet und von wo es ausgeht, denn מִמֶּנּוּ תוֹצְאוֹת חַיִּים Spr. 4, 23. Das Herz ist das Centrum des Lebensrades Jac. 3, 6 — eine Vorstellung, welche in der Schrift so herrschend ist, dass sie sogar vor einem לֵב d. i. einer Mitte des Himmels Dt. 4, 11., der Erde Mt. 12, 40., des Meeres Ex. 15, 8. Jon. 2, 4 u. ö., ja sogar eines Eichbaums 2 S. 18, 14 redet. Ist aber das Herz das Centrum des sich umschwingenden Lebens, so dürfen wir, da die Individuation dieses Lebens sich in ihm grundleglich vollendet, schriftgemäss sagen dass das natürliche Lebenslicht אוֹר הַחַיִּים Iob 33, 30. Ps. 56, 14 vgl. Iob 3, 20 in ihm auf Grund der vorausgehenden Lebensgestalten aufgeht, und sind zu dem Schlusse berechtigt, dass der Lebensgestalt des לֵב ebenso drei folgen werden, wie ihr drei vorausgehen. Was wir erwarten, kommt uns auch wirklich zwanglos entgegen. Das Nächste, was auf die Concentration der drei ersten Lebensgestalten im Herzen folgt, ist dies, dass nun, genährt durch das alle Organe, auch die Nerven, bespülende Blut, das durch die sensitiven und sensuellen Nerven vermittelte Gefühls- und Empfindungsleben beginnt, mittelst dessen die Seele in Beziehung zur eignen Leiblichkeit und zur Aussenwelt tritt. Es ist die Lebensgestalt des מֹחַ oder der Nerven. Da aber in dem Begriffe von מֹחַ Iob 21, 24. Knochen- und Nervenmark nicht geschieden sind und da überhaupt die Nerven als Werkzeuge des Gefühls und der Empfindung dem Alter-

thum unbekannt waren,[1] so mag dieser Name als übel gewählt erscheinen; er ist jedoch nicht so übel als er scheint, denn מֹחַ ist auch Name des Gehirns und des Rückenmarks, bekanntermaassen der Centraltheile des Nervensystems, obwohl im Sinne des Alterthums nicht als solcher; das Gehirn (syr. *mûcho*) hiess wahrscheinlich schon im Althebräischen מֹחַ und dieses, welches auch in dem plur. *μυελοὶ* Hebr. 4, 12 zuvörderst gemeint ist (s. Passow), das Kopfmark mit dem Rückenmark war es ja, von wo den Alten ein Licht über die Nerven und ihre causale Beziehung zu Gefühl und Empfindung aufging. Dies erwogen, ist מֹחַ, wenn wir den im A. T. noch unentfalteten Begriff entfalten, keine unangemessene und unberechtigte Bezeichnung dieser fünften Lebensgestalt.[2] Vor allem sind es auf dieser fünften Stufe die Organe der fünf Sinnesempfindungen (רָאָה *ὁρᾶν;* שָׁמַע *ἀκούειν;* הֵרִיחַ *ὀσφραίνεσθαι*, wovon im N. T. nur *ὀσμή* = *ὀσφρασία;* טָעַם *γεύεσθαι;* מִשֵּׁשׁ, גִּשֵּׁשׁ *ψηλαφᾶν, ἅπτεσθαι*), welche das receptive Verhältniss der sich leiblich darlebenden Seele zur Aussenwelt vermitteln, die Organe der *αἴσθησις* oder die *αἰσθητήρια* (Hebr. 5, 14 vgl. Jer. 4, 19 LXX), für welche das biblische Hebräisch noch keinen Gattungsnamen hat;[3] unter ihnen obenan das Sehen, welches in der h. Schrift die allgemeinste allumfassende Bezeichnung seelisch-leiblichen Fühlens und Empfindens ist, so dass sie z. B. sagt: Hitze sehen statt fühlen Jes. 44, 16 und Gesprochenes oder überhaupt Lautbares sehen statt hören Jer. 33, 24. Mr. 5, 38., Leben sehen statt geniessen (רָאָה חַיִּים Koh. 9, 9 vgl. *ὄπτεσθαι ζωήν* Joh. 3, 36) und Tod oder Verwesung sehen statt sie erleiden (רָאָה מָוֶת Ps. 89, 49. *ἰδεῖν θάνατον* oder *διαφθοράν* Lc. 2, 26. Act. 2, 27

1) Herophilos in Alexandrien (um 300 v. Chr.) ist der Erste, bei dem diese Erkenntniss der Function der Nerven dämmert, s. Sprenger a. a. O. S. 511.

2) Angemessener als גִּידִים (Gen. 32, 33. Iob 10, 11. Ez. 37, 6. 8), welches unterschiedslos (wie *νεῦρα, τένοντες, τόνοι, σύνδεσμοι* in der älteren medicinischen Sprache der Griechen, s. Harles, Gesch. der Hirn- und Nervenlehre im Alterthum 1, 23—30) Muskelsehnen, Gelenkbänder und überhaupt alles spannkräftig und straff Verbindende am Körper bezeichnet (von גִּיד = אָגַד, עָקַד), also das was wir jetzt Nerven nennen ausschliesst.

3) Das nachbiblische Hebräisch nennt sie חוּשִׁים nach dem aram. חֲשַׁשׁ (vgl. Jes. 33, 11 LXX u. Grdt.) empfinden.

u. ö. θεωρεῖν θάνατον Joh. 8, 51 vgl. γεύεσθαι θανάτον Mt. 16, 28 u. ö. = rabb. טָעַם מִיתָה). Alles Wahrnehmen, sei es durch die Sinnesorgane vermittelt oder nicht (wie das prophetische Vernehmen und Schauen), von dem geistigsten Erkennen an bis zu dem in Bewusstlosigkeit sich verlierenden Erleiden herunter fasst und benennt die Schrift als ein Sehen. Wir irren gewiss nicht wenn wir in diesem Sprachgebrauch eine Aushülfe für die der biblischen und überhaupt menschlichen Sprache fehlende Benennung des Gemeinsinns erblicken, welcher allem Fühlen und allem in den Sinnesorganen augenfällig besonderten Empfinden zu Grunde liegt. Diesen Gemeinsinn (*sensus communis* oder *sensorium* [1]) nennt die Schrift in Ermangelung eines andern Worts ein Sehen und wie sie bestrebt ist, die Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindungen und Sinnesorgane auf eine Einheit zurückzubringen, in welcher alle ihre Radien sich sammeln und wovon sie ausgehn, zeigt sich daran, dass sie statt von Augen des Menschen auch von einem Auge redet (z. B. Ps. 31, 10. Thren. 3, 48—51 u. ö), um so den Sinn aller Sinne zu bezeichnen. Und das eben ist die fünfte Lebensgestalt der sich leiblich darlebenden Seele, dass sie diesen Gemeinsinn, dessen Organ wie wir wissen das Nervensystem ist, in der Mannigfaltigkeit der äussern Sinne bethätigt und so zunächst in ein receptives Verhältniss zur Aussenwelt tritt. Auf dieser Stufe des Nerven- und Sinnenlebens wird die Aussenwelt und vorerst ihre eigne Leiblichkeit für die Seele licht; denn רָאָה und אוֹר (vgl. Mt. 6, 23) sind Correlata. An diese receptive fünfte Lebensgestalt schliesst sich die productive sechste: in dem Maasse als die Seele so die Einwirkungen der ihr gelichteten Aussenwelt aufzunehmen und zu verarbeiten sich fähig erweist, entwickelt sich auch die unter Mitbedingung des Blutes durch die Wirkung

[1]) *Est addita sensibus exterioribus* — sagt Melanthon in seinem *l. de anima* — *alia superior facultas magis miranda, quam simplex adprehensio sensuum exteriorum.* Diese *superior facultas* ist eben der *sensus communis*, welchen die Alten mit der *compositio objectorum s. ratiocinatio* und der *memoria* unter den Namen der drei *sensus interiores* zusammenfassten — offenbar sehr Heterogenes mit einander vermischend. Vgl. K. Fortlage, System der Psychologie 1, 18., wo mit Recht bemerkt wird, dass Locke zwar die Analyse des innern Sinns begründet, nicht aber den Ausdruck (den schon Albertus M. und Frühere kennen) in die Wissenschaft erst eingeführt habe.

der Nerven auf die Muskeln vermittelte Bethätigung nach aussen und insbesondere das durch die Athmungs- und Kehlkopfsmuskeln und die Mundhöhle, inbegriffen die Zunge, vermittelte Sprechen, das Werk des Verstandes, die Aeusserung des Nûs oder Logos. Man könnte diese Lebensgestalt die des קָו nennen, wenn sich bewährte, dass קָו wie *τόνος* (*τοναία*) die Bedeutungen Sehne oder Muskel und Schall oder Stimme in sich vereinigt.[1] Sie entspricht der zweiten Lebensgestalt, wie die fünfte der dritten. Die fünfte entspricht der dritten, denn das Blut ist beim Bildungsprocess der Nervenkeime des Embryo betheiligt, es ernährt die Nerven und unterhält und erregt ihre Thätigkeit, auch giebt es überhaupt im Menschen keine zwei Factoren seines Leibeslebens, die in so enger Wechselwirkung stehen, wie Blut und Nerven. Die sechste Lebensgestalt aber entspricht der zweiten, denn einerseits ist die im engsten causalen Zusammenhange mit dem Blute stehende Athmung, insofern sie werkzeuglich vermittelt ist, die erste, in Zusammenziehung und Ausdehnung vor sich gehende Muskelbethätigung des Kindes, andererseits ist der in- und exspiratorische Luftstrom, ohne welchen keine Schwingung der Stimmritzenbänder und keine Athmungsgeräusche möglich sind, die unumgänglich nothwendige Vermittelung zur Entstehung aller Sprachlaute. Das Fortschrittliche dieser sechsten Lebensgestalt, verglichen mit den andern, ist klar. In der fünften gewinnt die Seele an der Leiblichkeit einen Spiegel, welcher die Eindrücke der Aussenwelt aufnimmt, reflectirt und festhält, in dieser sechsten macht sie die Leiblichkeit zum Mittel ihres Wirkens auf die Aussenwelt in That und Wort. In der Sprache kommt das in Mannigfaltigkeit einheitliche Wesen des Menschen zur vergeistigtsten materiellen Erscheinung. Die Luft (רוּחַ *πνεῦμα*), durch welche der Mensch in die engste Wechselbeziehung zum Gesammtnaturleben gesetzt ist (sie ist ja *pabulum vitae*), wird in der Sprache zu dem Stoffe (vgl. Ps. 33, 6 mit 135, 17), in welchem der vernünf-

[2]) In Ps. 19, 5 übers. LXX קַוָּם durch *φθόγγος*, Symm. durch *ἦχος*, Hier. durch *sonus*, aber man hat wohl nach Jer. 31, 39 u. a. St. zu erklären. Auch ob קָו־קָו Jes. c. 18 musculös, stark bedeutet, ist ungewiss, bekannt aber dass die semitischen Bezeichnungen der Stärke meist auf die Grundbedeutung von Straffheit und Spannkraft der Muskeln zurückgehen.

tige Geist (רוּחַ) seinen Gedankeninhalt abbildet (deshalb aram. רוּחַ מְמַלְּלָא genannt); es geschieht aber durch Vermittelung der Seele, welche ihrer Doppelseite gemäss einerseits die Gedanken des Geistes aufnimmt und prismatisch bricht, andererseits die in ihr schiedlich gewordenen mit der Schiedlichkeit der aus der Luft formirten Laute (קוֹל) verschmelzt und so die Sprache erzeugt (קוֹל מְדַבֵּר Dt. 4, 33 u. ö. קוֹל דְּבָרִים Dt. 1, 34. 5, 25 u. ö. קוֹל מִלִּין Iob 33, 8 *φωνὴ ῥημάτων* Hebr. 12, 19 [1]). Wir befinden uns hier auf der äussersten Lichtseite der leiblichen Selbstdarstellung der Seele, denn in der Sprache kommt der Geist, dessen die Seele ist, mittelst dieser zur lichtartigen Erscheinung, [2] wie denn auch *φάναι* mit *φάος* (*φῶς*) auf die gleichlautende Wurzel *ΦΑ* (sanskr. *bhâ*, *bhâsh*) zurückgeht [3] und überhaupt zwischen Licht und Schall

[1]) Sonst heisst die Sprache metonymisch לָשׁוֹן oder שָׂפָה *γλῶσσα*; der Mund als Sprachorgan heisst Hohesl. 4, 3 מִדְבָּר.

[2]) Wenn H. Steinthal (Grammatik, Logik und Psychologie 1855) sagt, die Sprachbildung sei die Thätigkeit der Seele, sich in Geist umzusetzen, so ist auch das, recht verstanden, nicht unwahr, denn die Seele dient in der Sprachbildung der Selbstdarstellung des Geistes, welcher *A* und *Ω* der menschlichen Entwickelung ist. Von zwei andern Sätzen des gelehrten Linguisten: 1) dass es auch ein Denken ohne Sprechen gebe und 2) dass die Sprache ein wahrhaft verpfuschtes Werk sein würde, wenn das Wort als der verleiblichte Begriff selbst anzusehen wäre, beruht der erste Satz auf der Täuschung, dass ein der geistigen Anschauung sich näherndes Denken, welches blitzartig ganze Gedankenreihen durchläuft, sich ohne innere Worte vollziehe, und der zweite auf unterlassener Unterscheidung dessen was die Sprache gegenwärtig ist und was sie sein sollte. In der gegenwärtigen Sprache ist allerdings das Wort ebensowenig das Aequivalent des Begriffs, als des wirklichen Dinges. Hierin und in der psychischen Auffassung der Lautsprache liegt das Wahre der Polemik Steinthals gegen die idealistische Beckersche Anschauung und ihr blendendes Spiel mit dem Begriff des Organischen.

[3]) Ich sage absichtlich: gleichlautende, nicht: gleiche; denn obgleich die Ansicht, dass in der Wurzel *bhâ* die Begriffe des Leuchtens und Redens ineinanderliegen, Autoritäten wie Wilson und A. W. v. Schlegel für sich hat, so hege ich doch immer noch die in meinem *Jesurun* p. 142 ausgesprochenen Bedenken. Das V. אָמַר aber hat keinesfalls mit dem Lichte (s. Gesenius *thes.* p. 119) etwas zu schaffen, es hat die Grundbedeutung des Emporbringens, Emporlautens. Wenn es doch Bähr in seiner Symbolik 1, 445 gefallen hätte, den dort ausgesprochenen Satz, dass „beinahe in allen alten Sprachen Licht und Wort, Leuchten und Reden verwandte Begriffe seien“, zu beweisen.

geheimnissvolle noch unerforschte, in der alttest. Sprache angedeutete Zusammenhänge bestehen.[1] Diese von Finsterniss zu Licht ausdringende leibliche Selbstdarstellung der Seele vollendet sich in der siebenten Lebensgestalt. Wir nennen sie die Lebensgestalt des תֹּאַר (Richt. 8, 18. 1 S. 28, 14) oder des *πρόςωπον τῆς γενέσεως* (Jac. 1, 23), wie die dritte die des *τροχὸς τῆς γενέσεως* ist. In dieser siebenten kommen die vorausgehenden Lebensgestalten zur einheitlichen Mischung und die in der ersten Lebensgestalt gesetzte noch keimhafte seelisch-leibliche Individualität wird hier zur fertigen ausgeprägten seelisch-leiblichen oder natürlichen Bestimmtheit (Naturell). Temperament und Anlage, Physiognomie[2] und der ganze körperliche Habitus, eingeschlossen die Schädelbildung, als seelisch vermittelter Ausdruck des Geistes kommt hier zur ausgewirkten Erscheinung. Wie in der siebenten Gestalt die Doxa zu Gottes vollendeter *μορφὴ* und die Seele zu des Geistes vollendeter *μορφὴ* wird, so wird in dieser siebenten Gestalt der Leib zur vollendeten *μορφὴ* (*ἰδέα* Mt. 28, 3) der Seele.

Das sind die sieben Gestalten oder Stufen der leiblichen Selbstdarstellung der Seele. Sie folgen einander nicht in zeitlichen Abschnitten und das Werden der einen ist überhaupt nicht abgeschnitten gegen das der andern. Es ist ein siebenfältiger Process, in welchem das Werden des Ersten zugleich Werden des Letzten ist und alles wechselwirkend in einander greift, aber doch so, dass jedes Einzelne von den Sieben bei aller Verschlingung sein eigenthümliches Wesen behauptet.[3]

1) S. darüber Neue Beiträge zu dem Geist in der Natur von Oersted (Lpz. 1851) S. 87 ff. In הָלַל fallen die Bedeutungen hell sein und hallen zusammen, in צָהַל die Bedeutungen erglänzen und aufschrein; in הָצַר die Bedeutungen hellgrün sein und schmettern; in הוד die Bedeutungen jauchzen (הֵד, הֵידָד) und glänzen (הוֹד).

2) Der das Innere zu erkennen gebende Gesichtsausdruck heisst Jes. 3, 9. הַכָּרַת פְּנֵיהֶם eig. *agnitio vultus h. e. id quo se agnoscendum dat* (vgl. *τὸ εἶδος τοῦ προςώπου* Lc. 9, 29). Die gewöhnliche Uebers.: ihr Personansehn d. i. ihre Parteilichkeit passt schon deshalb nicht, weil nicht vom Richterstande, sondern vom Gesammtvolke die Rede ist.

3) *Ἐμοὶ δοκέει* — sagt Hippokrates *de locis in homine* II p. 101 — *ἀρχὴ*

Auch verwahren wir uns gegen das Missverständniss, als ob wir in der Selbsttäuschung befangen wären, dass in der Schrift ein solches Siebent der seelisch-leiblichen Lebensgestalten direkt gelehrt sei. Wir sagen nur, dass die Schrift uns Grundanschauungen vom Verhältniss der Seele zum Geiste und des Leibes zur Seele darreicht, von welchen aus sich ihre zerstreuten Aussagen über das seelisch-leibliche Leben in ein solches dem physiologischen Befunde entsprechendes Gesammtbild zusammenfassen, welches, um in seiner innern Nothwendigkeit erkannt zu werden, in seinen allseitigen Zusammenhängen betrachtet sein will.

Nachdem wir nun gesehen haben, wie die Seele ihr siebenfältiges Wesen leiblich darstellt, zieht das Verhältniss der Seele zum Blute, über welches direkte und beziehungsreiche Aussagen der Schrift vorliegen, noch unsere besondere Aufmerksamkeit auf sich.

Seele und Blut.

§. 11.

Ueber die Beziehung der Seele zum Blute enthält die Schrift nicht blos gelegentliche, sondern geflissentliche Aussagen, für welche sie selbst die grösste fundamentale Wichtigkeit anspricht. Wir vergegenwärtigen uns zunächst ohne alle weitere Reflexion Sinn und Sachzusammenhang dieser Aussagen. Es sind folgende: **1**) Gen. 9, 4—6. Mit אַךְ wird V. 3 eine Beschränkung des freigegebenen Fleischgenusses eingeführt: „jedoch Fleisch mit seiner Seele, seinem Blute, sollt ihr nicht essen;“ דָמוֹ ist Apposition zu נַפְשׁוֹ und in dieser näheren Bestimmung des נַפְשׁוֹ durch דָמוֹ liegt, kurz angedeutet, die Begründung des Verbotes: Thierblut ist deshalb vom Genusse ausgenommen, weil es die Thierseele ist. In gleich enger Verbindung stehen aber nach V. 5 f. Menschenblut und Menschenseele. Der Mensch darf und soll Thierblut vergiessen, weil er Thierfleisch geniessen, aber nur unter dieser Bedingung geniessen darf; „jedoch euer Blut je nach euren Seelen d. i. je nach dem darin enthaltenen Leben jedes Einzelnen werde

μὲν οὖν οὐδὲ μία εἶναι τοῦ σώματος, ἀλλὰ πάντα ὁμοίως ἀρχὴ καὶ πάντα τελευτή· κύκλου γὰρ γραφέντος ἀρχὴ οὐχ εὑρέθη.

ich rächen:“ das im Menschenblute enthaltene Menschenleben ist bei Todesstrafe unantastbar für Thier und Menschen. **2**) Lev. 17, 11. 14. Dass wer Blut isst ausgerottet werden soll, wird hier V. 11 folgendermaassen begründet: „denn des Fleisches Seele ist im Blute und ich habe es euch gegeben auf den Altar um zu sühnen eure Seelen, denn das Blut, vermöge der Seele (בַּנֶּפֶשׁ) sühnt es es.“ Dieses בַּנֶּפֶשׁ mit LXX *ἀντὶ ψυχῆς* (Cod. Alex. *ἀντὶ τῆς ψυχῆς*) zu übersetzen ist unstatthaft, da כִּפֶּר wohl mit בְּעַד (z. B. Lev. 9, 7), aber sonst nie mit בְּ des zu Sühnenden construirt wird;[1] auch lässt sich nicht erklären: das Blut sühnt als die Seele, in dieser Eigenschaft,[2] denn das Nomen, mit welchem *Beth essentiae* verbunden wird, hat nie den Artikel (s. Ex. 6, 3. 32, 22. Ps. 39, 7. 68, 5. Jes. 40, 10 vgl. Gesen. §. 151, 3a). Das בְּ ist das nach כִּפֶּר häufige sogen. *Beth instrumenti* (z. B. Gen. 32, 21. Lev. 7, 7. Num. 5, 8. 2 S. 21, 3); das Blut sühnt mittelst oder kraft der Seele die in ihm ist.[3] Das Verbot des Blutgenusses wird also zwiefach begründet: das Blut hat die Seele in sich und es ist zufolge gnädiger Anordnung Gottes das Sühnmittel für Menschenseelen vermöge der in ihm enthaltenen Seele. Der eine Grund liegt in des Blutes Wesen und der andere in seiner Bestimmung zu heiligem Zwecke, welche es, auch abgesehen von jenem anderen Grunde, gemeinem Gebrauche entrückt. Weit entfernt, etwas Abscheuliches zu sein, ist es im Gegentheil etwas überaus Köstliches: es ist der Behälter der Seele und Gott lässt es als Sühne für Menschenseelen auf seinen Altar bringen. Nachdem hierauf gesagt ist, dass man das Blut geschlachteter Thiere ausfliessen lassen und das des im Freien getödteten Wildes obendrein mit Erde bedecken soll, folgt die obige Begründung, etwas anders gewendet und feierlich bekräftigt, noch einmal V. 14: „denn Seele alles Fleisches ist sein Blut בְּנַפְשׁוֹ, weshalb ich den Kindern Israel gesagt: Blut alles Fleisches (sei es von geopferten oder zu gemeinem Gebrauche geschlachteten Thieren) sollt ihr nicht essen,

[1]) Luther folgt der Vulg. *sanguis pro animae piaculo* und diese der LXX; dass sprachwidrig, anerkannt auch von Kurtz, Das mosaische Opfer S. 8 f.

[2]) So Hofmann, Schriftbeweis 2, 1, 151.

[3]) s. Bähr, Symbolik 2, 207.

denn Seele alles Fleisches ist sein Blut; wer immer es isst, soll ausgerottet werden.“ Schwierig ist hier das von LXX ausgelassene בְּנַפְשׁוֹ. Das *Beth essentiae* kann es nicht sein, denn dieses steht nie vor einem sei es durch Artikel oder Suffix determinirten Nomen. Auch Präp. der Begleitung (wie z. B. Lev. 16, 3) kann es nicht sein, denn der Satz: Seele alles Fleisches ist sein Blut mit seiner Seele giebt einen unlogischen und der beabsichtigten Gleichung widersprechenden Sinn. Man fasse also das בּ im Sinne der Immanenz: Seele alles Fleisches ist sein in seiner Seele wesendes Blut, das Blut somit die Seele in ihrer Erscheinung. Blut und Seele sind ineinander, das Blut ist in der Seele als seinem Wesen und die Seele im Blute als ihrer Erscheinung.[1] **3**) Deut. 12, 23 f. Opferbare Thiere — heisst es hier — können zu gemeinem Gebrauche überall gleich Gazelle und Hirsch d. i. nicht opferbaren geschlachtet und genossen werden; „nur hüte dich wohl, zu essen das Blut, denn das Blut ist die Seele und du sollst nicht die Seele essen mit dem Fleische. Du darfst es nicht essen, auf die Erde sollst du es ausfliessen lassen wie Wasser.“ Wie viel der Thora auf dieses Verbot des Blutgenusses ankommt, sieht man daraus, dass es auch ohne nähere Begründung öfters wiederholt wird Lev. 3, 17. 7, 26. 19, 26. Die spätere Literatur zeigt uns auch, dass Blutgenuss in Israel als Sünde anerkannt war 1 S. 14, 32 f.; selbst bei den Propheten, welche sich sonst mit den Gesetzvorschriften im Einzelnen wenig befassen, bleibt die Uebertretung gerade dieser nicht ungestraft Ez. 33, 25 vgl. Jes. 66, 3. Und auch im N. T., wo der im Opfergebrauche des Blutes gelegene Grund des Verbotes wegfällt, wird Act. 15, 20. 29. 21, 25 Enthaltung von Blut ausserhalb oder innerhalb des thierischen Körpers (*αἵματος καὶ πνικτοῦ*) als Verpflichtung der Heidenchristen aufrecht erhalten. Die alte Kirche hielt daran fest, wie zahlreiche Zeugnisse beweisen. *Erubescat error vester Christianis* — kann Tertullian den heidnischen Verdächtigungen entgegensetzen — *qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus.*[2]

[1]) Ebenso Baumgarten, Theol. Commentar 2, 198.

[2]) *Opp. ed. Oehler* 1, 149.

Die Vorstellung von der Einheit der Seele und des Blutes, wodurch das Blutverbot begründet wird, kommt auch überall da wo die Schrift von gewaltsamem Tode redet in ihrer Ausdrucksweise zu Tage. In dem Blute des tödtlich Getroffenen ergiesst sich seine Seele Thren. 2, 12 und der sich willig verblutet, schüttet aus in den Tod seine Seele Jes. 53, 12. Das verströmte Menschenblut, welches pluralisch דָּמִים [1] genannt wird, ruft um Rache gen Himmel Gen. 4, 10. Hebr. 12, 24., wofür Iob 24, 12 vgl. Apok. 6, 9f. gesagt wird, dass die Seele der Erschlagenen schreiet. Von dem Mörder Unschuldiger sagt die Schrift, dass er die Seele des Blutes des Unschuldigen (*ψυχὴν αἵματος ἀθώου*) erschlage Dt. 27, 25 und dass das Blut von Seelen Unschuldiger (*αἵματα ψυχῶν ἀθώων*) an seinen Zipfeln klebe Jer. 2, 34 vgl. Spr. 28, 17 (Blut einer Seele). Und weil das Blut die Seele ist, wird vom Blute gesagt was von der Person gilt: דָּם נָקִי Ps. 94, 21. *αἷμα δίκαιον* Mt. 23, 35 [2]). Diese Vorstellung von der Einheit des Blutes und der Seele ist der h. Schrift nicht ausschliesslich eigen. Wie vielstimmig das Alterthum sich ebenso aussprach, ist von Bähr in seiner Symbolik des mosaischen Cultus dargethan worden. Dass in der altägyptischen Bilderschrift der Habicht, der nach alter Sage von Blut sich nährt, die Seele bedeutet, geht nach Horapollo 1, 7 von ebendieser Vorstellung aus. Virgil in seiner Aeneis giebt ihr den kühnsten Ausdruck, wenn er 9, 349 von einem Sterbenden sagt: *purpuream vomit ille animam.* Viele griechische und römische Philosophen und Aerzte suchten sie als die wahre unter den vielen verschiedenen Ansichten vom Sitz der Seele wissenschaftlich zu begründen. [3] Kritias lehrte schlechtweg: das Blut ist die Seele; Pythagoras u. A.: die Seele nährt sich vom Blute; Empedokles: das Herzblut (*αἷμα περικάρδιον*) ist der Sitz der Seele; [4] die Stoiker: die Seele ist die Ausdüns-

[1]) Dietrich, Abh. zu hebr. Gramm. S. 40, zählt diesen Plural zu den Pluralen des Products und Materials; mir scheint er das massenhaft, nicht blos tropfen-, sondern stromweise vergossene Blut zu bezeichnen.

[2]) Beck, Biblische Seelenlehre S. 5 f.

[3]) s. Aristoteles *περὶ ψυχῆς* B. 1. Cap. 2 und Tertullian *de anima* c. 15.

[4]) Er sagt es in dem bei den Kirchenvätern öfter citirten Verse: *αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.*

tung (ἀναθυμίασις) des Blutes. Indem diese Letzten annahmen, dass die Seele aus dem Blute sich wie Luft aus dem Feuer entwickele, leiteten sie ψυχή von ψύχειν in der Bedeutung abkühlen ab.[1]

Wenden wir uns zur Schrift zurück, so ist zunächst beachtenswerth, dass sie immer nur Seele und Blut, nirgends Geist (רוּחַ) und Blut als Einheit fasst. Schon Philo ist darauf aufmerksam geworden. Es ist nur die sinnliche Seele — sagt er ganz recht — nicht die vernünftige und denkende, deren οὐσία das Blut genannt wird; das Blut ist die οὐσία der Seele, aber die οὐσία ihres edleren Theils, der sich zu ihr wie der Augapfel zum Auge verhält, gleichsam der ψυχὴ ψυχῆς, ist der aus Gott stammende Geist.[2] Der Geist — sagen wir auf Grund solcher psychologisch anwendbarer christologischer Stellen wie Hebr. 9, 14. Act. 20, 28 — ist dem Blute nur mittelbar immanent, indem er der Seele immanent ist. Der Geist offenbart sich in der Seele und die Seele lebt und webt im Blute. Wie scharf die Schrift hier scheidet, sieht man daraus, dass innere leibliche Organe, wie Herz, Nieren etc. häufig als Stätte geistiger Vorgänge genannt werden, nie aber das Blut. Es ist also nur die Seele ihrer physischen Seite nach, welche so vorzugsweise im Blute ist, dass sie eins mit dem Blute heissen kann. Nicht im Sinne der Identität, denn die Aussage: die Seele ist das Blut wechselt mit der Aussage: die Seele ist im Blute. Und nicht im Sinne der Localität, denn da die Seele nichts Räumliches ist, so kann sie auch nicht räumlich umschlossen werden. Sie ist nicht so im Blute, dass sie nicht auch ausserhalb des Blutes wäre.[3] Sie ist auch in den Organen der Respiration und der Ernährung; der Athem heisst geradezu נֶפֶשׁ

1) Aber ψύχειν, wovon ψυχή, bedeutet zunächst athmen, hauchen (s. Passow) und „kühlen" nur insofern als man athmend sich selber und hauchend Anderes kühlt. Plato im Kratylos trifft hier das vollkommen Richtige. Schon deshalb taugt, beiläufig gesagt, auch der Einfall des Origenes nichts, dass die Psyche *a refrigescendo de statu diviniore ac meliore* den Namen habe.

2) s. *Philonis Opp. ed. Mangey* 1, 206. 480. 2, 356 und *Opp. ed. Tauchnitz. t. VI.* p. 258. 390.

3) Cassiodor meint deshalb in naiver Sprachunkenntniss, *anima* sei vielleicht s. v. a. ἄναιμα.

(Iob 41, 13) und selbst der gierende Mund wird נֶפֶשׁ genannt (Jes. 5, 14). Sie ist überall da wo Leibesleben ist und wo sie ist, da ist sie immer ganz, obwohl hier und dort in verschiedener Erweisung.[1] Es fragt sich nur, mit welchem Rechte die in allen leiblichen Lebensgestalten sich erweisende Seele mit dem Blute in so vorzugsweise enge Verbindung gebracht wird.

Die alterthümliche Gleichung des Blutes mit der Seele scheint zunächst weiter keinen Grund zu haben, als dass plötzliche Verminderung der Blutmenge des Körpers den Tod herbeiführt. Aber diese Erscheinung selbst hat den tieferen Grund, dass alle Thätigkeit des Körpers, namentlich die des Nerven- und Muskelsystems, von dem Zufluss des Blutes abhängt; denn wird ein Theil des Körpers des Blutzuflusses beraubt, so hört in ihm alle Thätigkeit auf; ein sensibler Theil verliert in einigen Minuten die Empfindung, ein Muskel dient weder der Willkür mehr noch ist er für Reflexreize empfänglich.[2] Die Folgerung, welche das Al-

[1]) Unsere alten Dogmatiker drücken die beiden obigen Sätze folgendermaassen aus: *Anima in ubi est corporeo, sed non corporaliter neque localiter* und: *anima in toto corpore tota et in singulis simul corporis partibus tota.* Ersteren Satz vertreten auch die calvinistischen Dogmatiker, nicht aber den letzteren. Er gilt auch von der Thierseele; Claudius Mamertus (1, 21) sagt selbst von den Pflanzen nicht unrecht: *aut cuncta quae de seminibus prodeunt intra eadem semina corporaliter ostende, aut herbarum quoque vitam incorpoream confitere.* In extremem Gegensatze dazu spricht man jetzt, auf die Thatsache hinweisend, dass bei den niedern Thieren z. B. den Polypen und Würmern aus der Einen Hydra oder Naide durch mechanische Theilung zwei, drei oder mehrere Hydren oder Naiden gebildet werden können, von Theilbarkeit der Seele, ja sogar „des Bewusstseins" (Allg. Monatsschrift 1854, 3). Der Ausdruck ist alt (z. B. bei Albertus M. *de anima* 1, 15 mit Bezug auf dieselbe Erfahrungsthatsache: *anima quae uno numero fuit in toto efficitur duae numero per divisionem*), aber ungeeignet. Man hat Rudolph Wagner, der obwohl ein Gegner des Materialismus doch die Seele für theilbar erklärt, mit Recht entgegengehalten: „was theilbar ist, das muss auch ausgedehnt sein, und was ausgedehnt ist, das ist ein Körper." Was sich infolge der Zerschneidung der Körper niederer Thiere (mit der Absenkung einer Pflanze vergleichbar) vervielfältigt, ist das noch nicht so, wie in den höheren Thierarten, centralisirte individuelle Leben. Was aber die Seelenvervielfältigung im Zeugungsprocess anlangt, so ist diese keine Theilung und darf also auch nicht so genannt werden.

[2]) Man lese den Art. Blut von H. Nasse in R. Wagners Handwörterbuch

terthum aus der Erscheinung zog, dass Blutvergiessen und Sterben zusammenfallen, ist also physiologisch vollkommen berechtigt; Irritabilität, Sensibilität, Bewegungsfähigkeit, alle Thätigkeit des Körpers geht mit dem Verluste des Blutes verloren. Das Blut ist wirklich die Basis des physischen Lebens und insofern ist die Seele als Leibeslebensprincip vorzugsweise im Blute. Deshalb vertritt auch im Opfer das Blut des Opferthieres substitutiv die Seele des Darbringenden. Die Frage, ob auch satisfactorisch, entscheidet sich durch rechtes Verständniss der Verbrennung, welche nach meiner Ueberzeugung ein Sinnbild der Durchführung aus dem Feuerbereiche des Zornes in den Lichtbereich der Gnade ist. Diese Frage liegt aber ausserhalb der Aufgabe der biblischen Psychologie.[1]

Dazu dass das Blut die Basis des physischen Lebens ist, kommt aber noch ein Zweites, ohne dessen Hinzunahme sich das biblische Verbot des Blutgenusses, welches doch ohne Zweifel thierische Verrohung des Menschen verhüten will, gar nicht begreifen lässt. Das Blut ist nicht allein die allesbedingende Basis, sondern auch der allumfassende Quell des physischen Lebens. Die Schrift drückt sich hierüber (freilich ohne uns einen physiologischen Aufschluss geben zu wollen) so bestimmt als möglich aus, wenn sie Act. 17, 26 sagt, dass Gott ἐξ ἑνὸς αἵματος die ganze Erdoberfläche bevölkert, und Joh. 1, 13.,[2] dass der Mensch na-

der Physiologie, 1, 75—218, bes. was S. 205 ff. über die Beziehungen des Blutes zu den Functionen des Körpers gelehrt wird.

1) Die satisfactorische Fassung der Grundidee des Opfers ist nicht allein die orthodox kirchliche, sondern auch die orthodox synagogale, wie ein jüdischer Gegner derselben, Einhorn in seinem Princip des Mosaismus 1, 195, eingesteht. „Wenn der Priester — sagt Nachmani zu Lev. 1, 5 — das Blut an den Altar sprengt, so vertritt dieses die Stelle des Blutes und der Seele des Darbringenden, damit dieser denke, wenn dies geschieht, dass er an seinem Leibe und seiner Seele gesündigt und dass eigentlich sein Blut vergossen und sein Körper verbrannt werden sollte, wenn Gott nicht gnädiglich diese Stellvertretung (תמורה) geordnet hätte.“

2) In dieser Stelle negirt *οὐκ ἐξ αἱμάτων* den materiellen Grundstoff, *οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς* die Ursächlichkeit fleischlichen, also ungeistlichen, unheiligen Wollens, *οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός* die Ursächlichkeit männlichen, also überhaupt geschöpflichen Wollens. Eine alttest. Parallele zu den obigen

türlicherweise ἐξ αἱμάτων entstehe. Das Blut ist da offenbar als der Urstoff und gleichsam als das Chaos gedacht, aus welchem der ganze menschliche Organismus hervorgeht. Auch diese Vorstellung bestätigt sich wissenschaftlich; denn es ist allgemein anerkannt, dass von da an, wo im Embryo Nervenmark und Blut hervorgetreten sind, alle weitere Ausscheidung und Festbildung aus dem Blute geschieht, und dass auch nach der Geburt in jedem beseelten Körper alles Material zum Bilden d. i. zu allen Arten der Ernährung so wie der Absonderung aus dem Blute herkommt. Nur das ist wissenschaftlich noch streitig, ob die mancherlei Stoffe schon differenzirt im Blute enthalten seien und von da kraft der Affinitätsverhältnisse, welche die Organe dazu haben, schon als Producte in diese übergehen,[1] oder ob sie erst von den Organen selbst vermöge der Functionskräfte dieser zu gewissen Arten und Qualitäten umgewandelt werden. Mag von einzelnen Stoffen dies, von andern jenes gelten: Thatsache ist es, dass rastlos fortgesetzte Untersuchung des Blutes in Betreff der mancherlei Stoffe gesunden wie kranken Lebens der Ansicht von ihrer Präexistenz im Blute immer umfänglichere Geltung verschafft.[2] Dieselbe Erkenntniss, obwohl wissenschaftlich noch nicht vermittelt, liegt dem biblischen Verbote des Blutgenusses zu Grunde. Das Blut ist deshalb so streng verboten, weil es das inhaltreiche Centrum

zwei neutest. Stellen giebt es nicht. Denn die „Blutsverwandtschaft“ heisst hebr. שַׁאֲרָה (Fleischesgemeinschaft) Lev. 18, 17; mein Blutsverwandter heisst שְׁאֵרִי, בְּשָׂרִי oder עַצְמִי וּבְשָׂרִי. In jenen beiden neutest. Stellen scheinen sich also, wie öfter im N. T., hellenische und israelitische Anschauung zu durchdringen, vgl. Euripides' Ion: ἄλλων τραφεὶς ἀφ᾽ αἱμάτων. Es ist aber nur der hellenische Sprachgebrauch, der hier den biblischen bestimmt; die Anschauung ist altisraelitisch.

[1]) S. z. B. Rösch, Bedeutung des Blutes S. 8: „Das Blut ist wie das Urfluidum eine homogene Flüssigkeit, welche gleichwohl alle Differenzen enthält, wodurch es möglich ist, dass auch das Differenteste sich aus ihm hervorbilden, aus ihm sich ernähren kann, indem es an einer Stelle dieses, an einer andern jenes absetzt und so auseinandergeht, wie das Licht in die Farben gebrochen wird.“ Es ist die sogen. humoralpathologische Ansicht, neuerdings im weitesten pathologischen Umfange (in Betreff der Krankheitsstoffe) vertreten von der Wiener Schule (Rokitansky, Scoda etc.).

[2]) s. z. B. Budge, Memoranda II S. 268.

ist, von wo aus das animalische Leben in allen seinen Gestalten sich radienartig entfaltet. Alles Flüssige und Feste, was im beseelten Körper sich bildungs- oder ausscheidungsweise besondert, liegt schon als Product oder doch der Potenz nach im Blute. Die Immanenz der Seele im Leibe ist also, physisch angesehen, nirgends so intensiv wie im Blute. Das Blut ist die Seele nicht nur als Leibeslebens-, sondern auch als Leibesbildungsprincip in ihrer sinnfälligen Erscheinung.

So viel über Blut und Seele. Dass dem Blute nirgends geistige Functionen zugeschrieben werden, bemerkten wir schon oben. Um so vielseitiger sind die Functionen, welche die Schrift dem Herzen, dem Behälter des Blutes, zuschreibt. Und neben dem Herzen geschieht des Kopfes, des Behälters des Hirnes, fast gar keine Erwähnung. Wenn irgendwo, so stösst die biblische Psychologie hier auf schwere Räthsel, welche aber, da sie gelöst sein wollen, ebensoviel Beweise für das gute Recht der Wissenschaft sind, mit deren Aufbau wir uns beschäftigen.

Herz und Haupt.

§. 12.

Das Herz ist nach durchgängiger Anschauung und Aussage der Schrift in allen ihren Theilen die innere Mitte des menschlichen Wesensbestandes, in welcher das dreifache Leben des Menschen zusammenläuft, weshalb קֶרֶב Innerlichkeit, Inwendiges (obgleich eigentlich weiteren Sinnes als לֵב Ps. 39, 4 u. ö. 64, 7) fast gleichbedeutend mit לֵב (arab. *qalb*) gebraucht wird (z. B. Ps. 5, 10. 49, 12) und לֵב *καρδία* die Mitte auch anderer Naturdinge bezeichnet (s. §. 10 dieses Abschn.). Das Herz ist **I)** das Centrum des leiblichen Lebens, es ist der Behälter der Gesammtlebenskraft (Ps. 40, 13 vgl. 38, 11) und zwar im untersten physischen Sinne, denn Essen und Trinken wird als Herzstärkung (Gen. 18, 5. Richt. 19, 5. 1 K. 21, 7. Act. 14, 17. Jac. 5, 5. vgl. Lc. 21, 34) zur Stärkung des ganzen Menschen. Es ist **II)** Centrum des geistig-seelischen Lebens und zwar **1**) des wollenden, begehrenden. Wenn der Mensch sich aus sich selbst zu etwas entschliesst, so heisst das מְלָאוֹ לִבּוֹ Est. 7, 5 vgl. Koh. 8, 11. 9, 3.

oder נְדַב לִבּוֹ אֹתוֹ Ex. 35, 29 oder נְשָׂאוֹ לִבּוֹ Ex. 35, 21 oder נָתַן לִבּוֹ Koh. 1, 13 oder שָׂם עַל־לִבּוֹ Dan. 1, 8., neutest. *προαιρεῖται τῇ καρδίᾳ* 2 Cor. 9, 7. Wenn der Mensch mit Bewusstsein des Beweggrundes und Zieles etwas vorhat, so heisst es הָיָה בִּלְבָבוֹ Jes. 10, 7 oder עִם־לְבָבוֹ 1 K. 8, 17. 10, 2., es ist תַּאֲוַת Ps. 21, 3., *εὐδοκία* Röm. 10, 1., *πρόθεσις* Act. 11, 23 seines Herzens, und wenn er recht fest entschlossen ist, so ist er *ἑδραῖος ἐν τῇ καρδίᾳ* 1 Cor. 7, 37. Was man gern, willig und geflissentlich thut, das geschieht מִלֵּב *ἐκ καρδίας* Thren. 3, 33. Röm. 6, 17 vgl. Spr. 23, 7. Das Herz ist Sitz der Liebe 1 Tim. 1, 5 und des Hasses Lev. 19, 17; den man liebt, dem giebt man sein Herz Spr. 23, 26. Richt. 5, 9 und den hat man im Herzen Phil. 1, 7. 2 Cor. 7, 3. Das Herz ist **2**) Centrum des geistig-seelischen Lebens als denkenden, vorstellenden. Das Herz weiss oder erkennt Dt. 29, 3. Spr. 14, 10; es versteht Jes. 32, 4. Spr. 8, 5. Act. 16, 14; es überlegt Neh. 5, 7., erwägt *συμβάλλει* Lc. 2, 19 und berechnet Spr. 16, 9; man setzt oder richtet (שִׂים, שִׁית) das Herz, wenn man aufmerkt Dt. 32, 46. Ps. 48, 14; man kehrt es ab oder neigt es zu, wenn man Theilnahme ab- oder zuwendet (Dt. 30, 17. Jos. 24, 23); man setzt, bindet, schreibt was man sich fest einprägt und zu eigen macht auf oder in das Herz Dt. 11, 18. Hohesl. 8, 6. Spr. 6, 21. 3, 3; man weiss bei seinem Herzen, wenn man sich bewusst ist Dt. 8, 5 und mit seinem ganzen Herzen, wenn man sich vollbewusst ist Jos. 23, 14 (vgl. לֵב Wissen um etwas in den Redensarten 2 K. 5, 26. Gen. 31, 20), und alles was uns in Sinn oder Erinnerung kommt, steigt empor im Herzen עָלָה עַל־לֵב oder אֶל־לֵב Jes. 65, 17. Jer. 3, 16 oder בָּא עַל־לֵב 2 Chr. 7, 11., *ἀναβαίνει ἐπὶ καρδίᾳ* Act. 7, 23. 1 Cor. 2, 9 — das Herz ist die Vorrathskammer alles Gehörten und Erlebten Lc. 1, 66. 2, 51. 21, 14. Denken heisst אָמַר בְּלֵב Gen. 17, 17 oder אֶל־לֵב Gen. 8, 21. 24, 45., דִּבֵּר עִם־לֵב Koh. 1, 16 oder עַל־לֵב 1 S. 1, 13., *λέγειν* oder *εἰπεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ* Mt. 24, 48. Apok. 18, 7; das Herz selbst redet innerlich und spricht dann sprechend sich aus: אָמַר Ps. 27, 8., דִּבֵּר Ps. 41, 7. Spr. 23, 33., הָגָה Spr. 15, 28. 24, 2. Jes. 33, 18. Das Herz ist die Geburtsstätte der Gedanken, das Denken heisst הָגוּת Ps. 49, 4., הֶגְיוֹן Ps. 19, 15 oder רַעְיוֹן Dan. 2, 30 des Herzens, die Gedanken dessen מַחְשְׁבוֹת Gen. 6, 5., חִקְקֵי oder חִקְרֵי

Richt. 5, 15., מְזִמּוֹת Jer. 23, 20., מַעַרְכֵי Spr. 16, 1., מַשְׂכִּיּוֹת Ps. 73, 7., מוֹרָשֵׁי Iob 17, 11., βουλαὶ 1 Cor. 4, 5., διαλογισμοὶ Mt. 15, 19. Lc. 5, 22. 9, 47. 24, 38., ἐνθυμήσεις Mt. 9, 4., ἔννοιαι Hebr. 4, 12; weise Gedanken so wie Erdichtungen 1 K. 12, 33. Neh. 6, 8. Jes. 59, 13 und Truggebilde Jer. 14, 14. 23, 16 entstammen dem Herzen, das Herz ists welches sie bildet (יֵצֶר Gen. 8, 21) und schmiedet (חָרַשׁ Spr. 6, 18). Weil Geburtsstätte der Gedanken, ist das Herz auch Geburtsstätte der Worte; man bringt die Worte hervor aus dem Herzen Iob 8, 10., redet mit dem Herzen Ps. 15, 2., der Mund spricht ἐκ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας Mt. 12, 34. Das Herz befasst also νοῦς und λόγος, darum heisst der Weise חֲכַם־לֵב Ex. 28, 3 und לֵב heisst prägnant s. v. a. Verstand Iob 12, 3. Spr. 15, 32. Hos. 4, 11., daher אִישׁ לֵבָב der Verständige Iob 34, 10. 34 und חֲסַר־לֵב Spr. 10, 13 oder אֵין־לֵב Hos. 7, 11. Jer. 5, 21 der Verstandlose, denn Herz ohne שֵׂכֶל Iob 17, 4 oder חָכְמָה Spr. 14, 33 ist nicht besser als keines. Das Herz ist **3**) Centrum des geistig seelischen Lebens als empfindenden d. i. der Gefühle und der Affecte (Gemüthsbewegungen). Dem Herzen werden zugeeignet alle Grade der Freude vom Wohlgefühl (Jes. 65, 14) bis zum Entzücken und Frohlocken (Act. 2, 46. Ps. 84, 3); alle Grade des Schmerzes von Missstimmung (Spr. 25, 20) und Trauer (Joh. 16, 6) bis zu durchbohrendem und zermalmendem Weh (Ps. 109, 22. Act. 21, 13. Jes. 65, 14); alle Grade des Widerwillens vom Aerger und Eifer (Spr. 23, 17. Jac. 3, 14) bis zur knirschenden Wuth (Act. 7, 54) und glühenden Rachsucht (Dt. 19, 6); alle Grade der Unzufriedenheit von der Sorge (Spr. 12, 25) bis zur Verzweiflung (Koh. 2, 20); alle Grade der Furcht von ehrfürchtigem Beben (Jer. 32, 40) bis zu starrem Entsetzen (Dt. 28, 28. Ps. 143, 4). Das Herz schmilzt und windet sich vor Angst Jos. 5, 1. Jer. 4, 19; wird weich vor Verzagen Lev. 26, 36. Dt. 20, 8; glüht und gährt vor Unmuth Ps. 39, 4. 73, 21; vertrocknet und welkt unter Leidenswucht Ps. 102, 5. Ez. 16, 30; wird zerbrochen und zerknirscht von Trübsals-Zorn-und Bussschmerz Ps. 147, 3. Jer. 23, 9. Ps. 51, 19; wird umgewandt vor Mitleid Hos. 11, 8; wird durch Gottes Wort in heiligen Brand versetzt Jer. 20, 9. Luc. 24, 32. Kurz, לֵב καρδία ist die bewusste Einheit des geistig-seelischen Lebens in allen seinen Richtungen

und deshalb לֵב אֶחָד, καρδία μία bewusste vollkommene Einigkeit des Wollens, Denkens und Empfindens (Jer. 32, 39. Ez. 11, 19. 1 Chr. 12, 38. Act. 4, 32). Da aber Wollen, Denken und Empfinden von der Schrift durchweg aus ethischem Gesichtspunkt aufgefasst wird, so versteht es sich danach von selbst, dass das Herz auch **III)** Centrum des sittlichen Lebens ist, so dass alle sittlichen Zustände von der höchsten mystischen Gottesliebe an (Ps. 73, 26) bis zum selbstvergötternden Hochmuth (Ez. 28, 2. 5) und der Verfinsterung (Röm. 1, 21) und Verstockung (Jes. 6, 10. 63, 17. Jer. 16, 12. Thren. 3, 65. 2 Cor. 3, 14 f.) herab sich im Herzen als dem innersten Lebenskreise des Menschen (1 P. 3, 4) concentriren und der sittliche Charakter geradezu לֵב (vgl. לֵב וָלֵב zweideutiger Charakter Ps. 12, 3. 1 Chr. 12, 33), oder mit Bezug auf das Herz יֵצֶר (Dt. 31, 21., neutest. διάνοια Lc. 1, 51. ἐπίνοια Act. 8, 22) genannt wird; deshalb sind בַּר lauter, טָהוֹר rein, יָשָׁר gerade, שָׁלֵם völlig, תַּם vollkommen, נָכוֹן fest, נֶאֱמָן treu u. s. w. mit ihren Gegensätzen Beinamen des Herzens, deren Erörterung aber nicht Aufgabe der Psychologie, sondern der Ethik ist. Das Herz ist Werkstatt und Ausgangsort alles Guten und Bösen in Gedanken, Worten und Handlungen Mr. 7, 21 f. Mt. 12, 34., Tummelplatz böser Begierden (ἐπιθυμίαι) und Leidenschaften (πάθη ἐπιθυμίας) Röm. 1, 24. Mr. 4, 19 vgl. 15., ein guter oder ein böser Schatz Lc. 6, 45. Es ist die Stätte, wo Gottes natürliches Gesetz uns eingeschrieben ist und sich wirksam erweist Röm. 2, 15., so wie die Stätte des durch Gnade verinnerlichten positiven Gesetzes Jes. 51, 7. Jer. 31, 33 f. Es ist der Sitz des Gewissens Hebr. 10, 22 und es werden ihm alle Erweisungen dieses z. B. 1 Joh. 3, 19—21 zugeschrieben. Es ist der Acker für den Samen des göttlichen Worts Mt. 13, 19 ff. Lc. 8, 15. Je nachdem es sich entscheidet, steht es unter den Eingebungen Gottes (z. B. 2 Cor. 8, 16) oder des Satans (Joh. 13, 2. Act. 5, 3 f.). Es ist die Wohnstätte Christi in uns Eph. 3, 17., des h. Geistes 2 Cor. 1, 22., des göttlichen Friedens Col. 3, 15; der Behälter der ausgegossenen Liebe Gottes Röm. 5, 5; der Aufgangsort des himmlischen Lichts 2 Cor. 4, 6. 2 P. 1, 19; das Kämmerlein geheimen Verkehrs mit Gott Eph. 5, 19 (vgl. Thren. 2, 18. 3, 41. Hos. 7, 14) — eine grosse geheime Tiefe, die allein Gott erforscht Spr. 15, 11. Jer.

17, 9 f. Ps. 44, 22. Röm. 8, 27. Es ist, um mit Beck zu reden, der Mittelpunkt des ganzen Menschen, der Centralheerd des Lebensbetriebes, der Träger des persönlichen Bewusstseins mit Selbstbestimmung und Vernunftthätigkeit, die Bildungsstätte aller selbstständigen Verrichtungen und Zustände; es vermittelt alle Beziehungen und Handlungen sowohl nach der geistigen als leiblichen Seite hin, sofern sie mit Selbstbewusstsein und Freithätigkeit erfolgen; nach dem Herzen charakterisirt sich der sittliche Gesammtzustand des Menschen, in dem Herzen liegen die Bedingungen der Sprache, im Herzen erweist sich das natürliche Gesetz und mittelst der Wiedergeburt das neue Gesetz Gottes als lebendige Macht. Wir fügen hinzu: alles was hellenisch und hellenistisch *νοῦς, λόγος, συνείδησις, θυμός* genannt wird, liegt in *καρδία* ineinander und alles wodurch בשׂר und נפשׁ afficirt wird, tritt in לב ins Licht des Bewusstseins (s. z. B. Spr. 14, 10). Alle Strahlungen des Leibes- und Seelenlebens gehen da zusammen und entfalten sich wieder von da aus (vgl. z. B. Spr. 14, 30. 17, 22). Herz, Seele und Fleich ist die alttestamentliche Trichotomie Ps. 84, 3; Herz und Seele die alttest. Beziehung des geistig-seelischen Innenlebens Dt. 4, 29. 6, 5. Jos. 22, 5. 23, 14. 1 K. 2, 4. 2 K. 23, 3. 1 Chr. 28, 9. 2 Chr. 6, 38. Spr. 2, 10.[1]

Wir haben vorsätzlich weder uns noch dem Leser das Mühsame einer so dürren und langwierigen tabellarischen Uebersicht erspart, damit man die Wichtigkeit der Fragen gehörig würdige, welche sich an die in der Schrift von Anfang bis zu Ende zu so beharrlichem und überaus mannigfaltigem Ausdruck kommende Vorstellung knüpfen. Maimonides setzt sich über alle Schwierigkeiten hinweg, wenn er angesichts dieses biblischen Sprachgebrauchs sagt, לב sei ein homonymes Wort, welches zunächst das principale Lebensorgan, dann aber auch Gedanken, Gesinnung, Willen und Intellect bezeichne.[2] Zwischen Herz im niederen leiblich-vitalen und Herz im höheren geistig-seelischen Sinne muss

[1]) Wo bis hieher in den einzelnen Fällen nur Eine Belegstelle oder einige oder ihrer viele citirt sind, ist es überall mit Absicht und nach vorheriger Musterung sämmtlicher dahin gehöriger Stellen geschehen.

[2]) Moreh Nebuchim 1, 39.

ein tieferer, realerer Zusammenhang bestehen, als der eines blosen Redebildes. Daraus dass die Schrift nirgends von einem Herzen der Thiere in höherem Sinne redet,[1] lässt sich nicht das Gegentheil beweisen; denn der Unterschied des Menschen- und Thierherzens hat seinen Grund in dem Unterschiede der Menschen- und Thierseele, deren Organ beidemal das Fleischesherz ist; das Fleischesherz des Menschen wird entmenschlicht, indem seine Seele verthiert wird Dan. 4, 13. Dass auch da wo die Schrift vom Herzen im höheren Sinne redet von dem Fleischesherzen nicht so ganz zu abstrahiren ist, beweisen fast alle die Stellen, wo das Herz als Gegenstand und Subject von Affecten erscheint z. B. Iob 37, 1: ja darob erbebt mein Herz und hüpft auf von seiner Stelle; es sind grossentheils Symptome des Fleischesherzens, wie Ps. 38, 11 die heftige schnell sich wiederholende Zusammenziehung und Ausdehnung,[2] wonach die Empfindungen bezeichnet werden. Aber auch höhere geistige Vorgänge denkt die Schrift mit dem Fleischesherzen zusammen. Ich werde ihnen — sagt Jehova bei Ez. 11, 19 von dem Israel der Zukunft — ein einiges Herz geben und einen neuen Geist geb' ich in ihr Inneres und entferne das steinerne Herz aus ihrem Fleische und gebe ihnen ein fleischernes Herz (לֵב בָּשָׂר). Und zu den Corinthern sagt Paulus 2 Cor. 3, 2 f.: „Unser Brief seid ihr, eingeschrieben in unsere Herzen, erkenn- und lesbar allen Menschen, indem von euch offenbar wird, dass ihr Christi Brief, ausgefertigt von uns, eingeschrieben nicht mit Dinte, sondern Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf fleischerne Tafeln des Herzens.“ Irenäos bedient sich dieser Stelle nicht mit Unrecht als einer Beweisstelle für die Auferstehung des Fleisches. *Si ergo nunc corda carnalia capacia Spiritus fiunt: quid mirum si in resurrectione eam quae a Spiritu datur capiunt vitam!*[3]

Wird man uns etwa entgegenhalten, dass diese Concentration

1) Beck, Seelenlehre S. 70 f.

2) Um nicht zu sagen: Rotationsbewegung, wofür סחרחר der genaue Ausdruck ist; das Herz dreht sich in jedem Zustande seiner Thätigkeit etwas um seine Axe, *leviter sese quasi contorquet*, wie Harvey es ausdrückt.

3) *Opp. ed. Stieren* 1, 753.

alles geistig-seelischen Lebens in seiner sinnfälligen Vermittelung auf das Herz der h. Schrift gar nicht eigenthümlich sei? Auch nach indischer Anschauung geht die Erkenntniss-Sonne im Aether des Herzens auf; da wohnt der „an der Spitze stehende" Theil (*kûṭasťa*) des allgemeinen Brahma, welcher durch seinen Wiederschein den Geistesvermögen das nöthige Licht verleiht.[1] Von den Persern sagt uns Firmicus Maternus, dass sie das Herz als den Grund und Boden ansehen, von wo aus die Gedanken sich waldartig (*in modum silvarum*) verzweigen.[2] Dass bei den Griechen, Dichtern und Prosaikern, *καρδία*, *κραδίη*, *κῆρ*, *κέαρ*, *ἦτορ* in derselben Fülle geistig-seelischer Beziehungen, wie in der h. Schrift, gebräuchlich ist, bedarf keines Beleges. Selbst Aristoteles betrachtete das Herz als Träger alles Lebens und als Sitz der Seele.[3] Desgleichen die Hippokratiker[4] und die Stoiker. Es findet sich zwar auch die Ansicht, dass das Gehirn (*ὁ ἐγκέφαλος*) Empfinden und Denken vermittle (Alkmäon der Pythagoräer) oder dass im Gehirn (insbes. dem kleinen, der *ἐπεγκρανὶς*) der Seelengeist und im Herzen der Lebensgeist wirksam sei, aber nach Galens Zeugniss verlegte Erasistratos (unter Seleucus Nicator), dem die letztere Ansicht zugeschrieben wird, sowohl Seelen- als Lebensgeist *κατὰ τὴν καρδίαν* und, wie dem auch sei, in allen Fällen galt das Herz auch der griechischen Wissenschaft für mehr als ein blos mechanisches Pumpwerk des Blutes; denn selbst Plato (welchem Philo folgt), obwohl er das Haupt mit den Sinnen als Sitz des *λόγος* ansieht, verlegt den *θυμὸς* in die Brust und die *ἐπιθυμία* in die Nabel- und Zwerchfellgegend, das Zwerchfell aber galt den Alten (*κραδίη* oder *ἦτορ ἐνὶ φρεσὶν* bei Homer) als Umhüllung des Herzens. Auch im Lateinischen ist *cor*, obwohl hier durch *animus* zurückgedrängt, in geistig-psychischem Sinne gebräuchlich, wie die Adjectiva *excors*, *socors*, *vecors* und die Redensarten *cordi*

1) Graul, *Bibliotheca Tamulica* S. 195. 199.

2) In einer im folgenden § vollständig mitgetheilten Stelle, s. Gersdorf, *Bibliotheca Patrum vol.* XIII p. 67.

3) Rosenbaum bei Sprengel 1, 425.

4) In der Schrift *περὶ καρδίας* verlegt deren einer die *γνώμη* d. i. die vernünftige Seele in den linken Ventrikel. Ebenso wahrscheinlich auch schon Diogenes von Apollonien.

esse, *cordi facere* u. dgl. zeigen. Von einem gescheiten schlauen Mädchen heissts bei Plautus: *ut habet sapiens cor, quam dicit quod opust.* [1]

Es ist also allerdings Thatsache, dass die Schrift diese Betrachtungsweise des Herzens mit dem orientalischen und klassischen Alterthum gemein hat. Aber ist das Auffällige der Sache damit erklärt? Ist sie deshalb ein minder erklärungsbedürftiges Räthsel? In der ausserbiblischen Literatur mag man drüber hingehen und sich damit begnügen, dass diese Vorstellung vom Herzen, wie etwa die von der Bewegung der Sonne um die Erde, ein von den vielen der Anfangszeit der Menschheit angehörigen kindischen Vorstellungen sei. In der Schrift aber ist sie so sehr mit der Vorstellung vom Blute und diese so sehr mit dem Ritual des Opfers [2] und der Lehre von der Versöhnung verflochten und sie hat da, wenn dies auch nicht der Fall wäre, einen so durchgreifenden Einfluss auf Anschauung und Ausdruck und eine so alldurchdringende Herrschaft, dass man sich an jener wohlfeilen und oberflächlichen Erklärungsweise unmöglich genügen lassen kann. Denn nur das B. Daniel nennt zuweilen das Haupt da wo man nach dem herrschenden Sprachgebrauch der Schrift das Herz erwartete: es betrachtet das Haupt als Stätte der Traumgesichte 2, 28. 4, 2. 7. 10. 7, 1. 15 vgl. dagegen 2, 30. Dieses חֶזְוֵי רֵאשָׁךְ neben רַעְיוֹנֵי לִבְבָךְ im B. Daniel ist eine Andeutung von höchstem Werth; es ist aber auch die einzige Spur von Beziehung geistig-psychischer Vorgänge auf das Haupt; denn mit Stellen wie Koh. 2, 14 würde man sich über den wahren Sachverhalt nur täuschen.

Freilich ist auch nach der Schrift das Haupt der sichtbare edelste Theil des Menschen, in der engsten Beziehung stehend sowohl zu Seel' und Geist im Menschen, als zu allen seelisch-geistigen Einwirkungen, welche auf den Menschen geschehen.

1) *Persae* IV, 4 p. 84 *ed. Ritschel.*

2) Bei dem Ganzopfer wurden auch Haupt und Herz des Thieres auf dem Altar verbrannt Lev. 1, 3 ff. 8, 20., sonst nur Fett, Nieren und Leberlappen; Philo (*Opp.* 2, 190) lässt jenes ausser Acht, indem er den Grund des Letzteren aufsucht.

Weil im Haupte der menschliche Organismus gipfelt, heisst Christus die κεφαλή [1] der Gemeinde, seines Leibes (s. bes. Eph. 5, 23. Col. 2, 19 vgl. 1 Cor. 11, 3), und aus demselben Grunde ist ראשׁ allgemeine metaphorische Benennung des Erhabensten, des Köstlichsten, des Hauptsächlichen. Der Segnende legt seine Hände auf das Haupt des zu Segnenden (Gen. 48, 14 vgl. 49, 26. Spr. 10, 6) und der Weihende auf das Haupt des zu Weihenden (Lev. 8, 10 ff.), damit von da Segen und Weihe gleich dem Salböl (Ps. 133, 2 vgl. Lev. 8, 12) auf den ganzen Wesensbestand herabfliesse und ihn durchdringe. Ebendeshalb vertheilen sich Feuerzungen auf die Häupter der Apostel und sie wurden so voll des h. Geistes (Act. 2, 3 f.); es war ihre himmlische Handauflegung (סְמִיכָה). Dass der Heilende seine Hand auf den zu Heilenden legt (Mt. 9, 18), hat gleichen Grund; die Heilkraft (Lc. 6, 19) geht auf das Haupt aus, um von da auf den ganzen Menschen auszugehen. Und dass das Antlitz des Hauptes auch in der Schrift als der Spiegel göttlicher Einwirkungen auf den Menschen, aller Affecte und des gesammten Seelen- und Geisteslebens gilt, bedarf kaum der Belege. Als Mose die Herrlichkeit Gottes auf Sinai geschaut hat, da ist es sein Antlitz, welches noch lange nachher leuchtet (Ex. 34, 29 ff. vgl. Mt. 17, 2. 2 Cor. 3, 13). Die Weisheit eines Menschen, sagt Koheleth (8, 1), verklärt sein Antlitz und durch Frechheit wird sein Antlitz entstellt. In der Physiognomie spiegelt sich der sittliche Zustand des Menschen Jes. 3, 9 (s. oben §. 10 gegen Ende). Darum ist Gottes פָּנִים er selbst in seiner wesentlichen Offenbarung Ex. 33, 14 f. Dt. 4, 37., wie der Engel Jehova's als Medium dieser Offenbarung מַלְאַךְ פָּנָיו heisst Jes. 63, 9. Wie die Person ihrer Inwendigkeit nach נֶפֶשׁ ψυχή genannt wird, so ihrer Auswendigkeit nach פָּנִים, πρόςωπον oder ראשׁ Richt. 5, 30. 1 Chr. 12, 23 und selbst גֻּלְגֹּלֶת Ex. 16, 16. 38, 26. Die sichtbare persönliche Gegenwart jemandes heisst sein Antlitz z. B. 2 S. 17, 11. In allen diesen Beziehungen wird das Haupt sehr hoch gestellt, aber, ohne dass ihm, wie v. Schubert [2]

[1]) S. meine vier Bb. v. d. Kirche S. 14 f.

[2]) Geschichte d. Seele 1, 270 f., wogegen Einhorn, Princip des Mosaismus 1, 174 f., bemerkt: „Der Kopf ist für die äussere Erscheinung das was das

meint, geistige oder höhere seelische Functionen zugeschrieben werden. Und auch wo die Schrift von den Functionen der Sinneswerkzeuge, bes. dem Sehen und Hören, als von bewussten redet und die Benennungen auf rein intellectuelle und geistliche Vorgänge überträgt, berechtigt sie uns nirgends anzunehmen, dass da das die Sinneswerkzeuge in sich vereinigende Haupt auch als Hauptorgan, als Sitz der Seele und des Geistes vorgestellt sei, welche der Hintergrund aller sinnlichen oder dem ähnlichen Wahrnehmung sind.

Das Ergebniss unserer Untersuchung ist sohin dies, dass die Schrift, ohne Haupt und Hirn (wie wir im Hinblick auf Dan. 2, 28 u. ö. sagen dürfen) von den seelisch-geistigen Thätigkeiten und Affectionen auszuschliessen, die centrale Vermittelung dieser dem Herzen zuspricht. Wir haben den Sachverhalt ganz unbefangen hervorgestellt, die Schrift in ihrem eignen Lichte und nicht in dem der neuern Physiologie und Psychologie betrachtend. Um so schroffer liegt nun der Widerspruch zu Tage, in welchem die Schriftanschauung nicht nur mit den wissenschaftlichen Ergebnissen der Letztgenannten, sondern auch mit unserer eignen natürlichen Selbstbeobachtung steht. Denn so unzweifelhaft es ist, dass durch das Blut in seiner normalen Bestimmtheit die Integrität der psychischen Functionen bedingt ist und dass krankhafte und gewaltsame Blutentziehung oder Blutüberfüllung eine Symptomen-Scala von äusserster Aufregung bis zu gänzlicher Unterdrückung derselben zur Folge hat, und so erfahrungsgewiss es ist, dass sich mit Zorn, Liebe und jeder heftigen psychischen Erregung Herzklopfen verbindet; dass die Schaamröthe in Herzstössen ihren Grund hat, welche das arterielle Blut nach dem Gesichte treiben; dass überhaupt Gemüthsaffecte in geheimnissvoller Weise[1] den Herzschlag verändern: so unzweifelhaft und erfahrungsgewiss ist es uns auch, dass alles was uns von aussen gemüthlich afficirt nicht zum bewussten Affecte wird, ohne dass sowohl bei dessen Entstehung als dessen Folgen das Gehirn be-

Herz für die innere Seelenthätigkeit, und lediglich in dieser Hinsicht wird ihm auf biblischem Standpunkte eine hervorragende Stellung zuerkannt."

[1]) Ueber das Wie — sagt Budge in R. Wagners Physiol. HW 3, 1, 445 — fehlt jede Ahnung.

theiligt ist. Dass das Gehirn das Organ aller bewussten Lebensthätigkeit und also das eigentliche Seelenorgan ist, sagt nicht allein die Wissenschaft, sondern jedes Kopfweh infolge angestrengten Denkens und jede unser Denken hemmende Blutcongestion nach dem Kopfe bestätigt es uns. Es ist ferner Thatsache, dass nach Zerstörung von Hirn und Rückenmark die animalen d. i. der Willkür gehorchenden Muskeln in völlige Ruhe versinken, aus der sie nur durch äussere Reize gerissen werden können — ein Beweis, dass Hirn und Rückenmark die Centralorgane sind, von wo alle jene Reize ausgehn, welche die animalen Muskeln [1] von innen her in Bewegung setzen. Es herrscht daher gegenwärtig darüber gar kein Zweifel, dass die höhere selbstbewusste Seelenthätigkeit in allen ihren Richtungen ihre Werkstatt im Gehirn hat und dass dieses (wenn auch nicht mit Carus und E. Huschke die Dreiheit der Schädelwirbel und des Gehirns auf die Dreiheit unserer geistigen Grundkräfte zurückzuführen sein sollte) doch irgendwie eine Symbolik des Geistes darstellt. Alle Seelenstörung gilt vorzugsweise als Erkrankung des Gehirnorgans, und man ist nicht dabei stehen geblieben, die Gedanken mit neuroelektrischen Oscillationen der Hirnfasern zusammenfallen oder doch von ihnen begleiten zu lassen — man hat ihnen sogar eine plastische, körperliche Existenz im Gehirne zugeschrieben. [2]

Was das Herz betrifft, so bekennt die neue Wissenschaft zwar, über das Motiv seiner Bewegung noch nicht ganz im Klaren zu sein, [3] jedoch ist sie dessen gewiss, dass dieselbe keineswegs in einer eigenthümlichen vitalen Kraft des Herzens ihren Grund hat, und es ist fast herrschende Ansicht, dass das Blut der Reiz ist, welcher im normalen Leben die Bewegung des Herzens veranlasst und dass diese durch die sensiblen Nerven des Herzens so regulirt wird, wie es das Bedürfniss erfordert. Denn obwohl das Herz an sich nur ein grosser Muskel und also em-

[1]) Im Gegensatze zu den organischen, das vegetative Leben vermittelnden und der Willkür entzogenen — eine seit Bichat übliche Unterscheidung.

[2]) So z. B. Buchez, s. Edel, Untersuchungen über das intellectuelle Leben 1855.

[3]) Budge, Memoranda II §. 228.

pfindungsloser Mechanismus ist, welcher das Blut mittelst des Druckes, den er auf dasselbe ausübt, im Körper umtreibt, so enthält es doch auch Ganglien (Nervencentren) und Nerven, welche nicht minder, als die Muskelmasse, zu seinem Wesen gehören. Diese Nerven sind theils cerebrospinaler theils sympathischer Natur, wie überhaupt zwischen beiden Nervensystemen ein enges Wechselverhältniss besteht. Es ist hier nicht der Ort, die Ergebnisse anatomischer Untersuchung der Nerven des sogen. organischen Bereichs und die Thatsachen experimenteller Beobachtung anzuführen, welche jenes von vornherein wahrscheinliche Wechselverhältniss ausser Zweifel setzen. Nachdem man seit lange das cerebrale System für allzu souverän angesehen hatte, nahm eine von Volkmann und Bidder ausgegangene wohlberechtigte Reaction für das sympathische System eine relative Selbstständigkeit in Anspruch, und die Folge davon ist die Anerkenntniss nächster stofflicher Verwandtschaft und causaler Wechselbeziehung beider Systeme gewesen. Und täusche ich mich nicht im Urtheile über den gegenwärtigen Stand der Forschung, so hat das Herz in dem Maasse, als dieser einheitliche Dualismus des Nervensystems zur Anerkennung gekommen ist, wieder an Bedeutung gewonnen, so sehr dass ein durch seine neurologischen Entdeckungen berühmter Forscher vor nicht langer Zeit die Ueberzeugung aussprach: „das Herz wird es sein, dessen Bau, Functionen und Nervenvertheilung das grosse Räthsel lösen muss, an welches sich das Verhältniss des sogenannten sympathischen Nerven zum System der cerebrospinalen Nerven knüpft.“ [1]

So sind wir in Betrachtung des Widerspruchs, auf welchen die biblischen Aussagen über Haupt und Herz stossen, an einem Punkt angelangt, von welchem aus sich eine Möglichkeit der Ausgleichung hoffen lässt. Es ist gewiss zu wenig, wenn Beck, um die geistige Bedeutung, welche die Schrift dem Herzen beilegt, zu begreifen, die folgende an sich ganz wahre Bemerkung macht: [2] „Centralität mit selbstständig verarbeitender Sammelkraft, so wie mit allseitig erregender und ernährender Umtriebskraft — dies

[1]) Rudolph Wagner in seinem Physiol. Handwörterbuch 3, 1, 452.

[2]) Seelenlehre S. 65 vgl. jedoch auch S. 13.

bildet die wesentlichen Merkmale des Herz-Lebens, und wie die Seele mit ihrem eigenthümlichen Charakter organisch in das Blut verwoben ist, so bildet die Central-Kammer des Blut-Lebens, das Herz in seiner angegebenen Eigenthümlichkeit, die organische Basis des gesammten Seelen-Lebens.“ Es ist zu wenig, denn die Schrift lässt zwar Blut und niederes Seelenleben, nirgends aber Blut und höheres Seelenleben mit seinen geistesbildlichen Functionen zusammenfallen; es besteht ein mittelbarer Zusammenhang zwischen diesen beiden, aber kein unmittelbarer, die geistige Bedeutung des Herzens muss also noch wo anders liegen, als darin dass es das Centralorgan des Blutes ist. Liesse sich aber beweisen, dass das Herz, auf seine Nerven und nicht auf seine Muskelmasse gesehen, der Centralpunkt ist, an welchem, weil es der Brunnen des Blutes, in bedeutsamerer Weise, als irgendwo sonst, die beiden Nervensysteme zusammentreffen, wie denn bereits erwiesen ist dass Hirnfasern an das Herz gehen und nicht blos sympathische Nervenfasern in dasselbe verwoben sind: so möchte die geistige Bedeutung, die dem Herzen nach der Anschauung der Schrift und des Alterthums zukommt, daraus zu erklären sein, dass alles was den Menschen gemüthlich afficirt, ihm zwar im Gehirn zum Bewusstsein kommt, von da aus aber das Herz erregt und vom Herzen aus als Empfindung d. i. in Bewusstsein aufgenommene Affection auf das Gehirn zurückwirkt, mit andern Worten: daraus dass die Subjectivirung äusserer oder innerer d. h. wahrnehmungs- oder nur vorstellungsweise entstandener Eindrücke zu Affecten im Gehirn beginnt und sich vollendet, im Herzen aber mittelt. Indess diese Erklärung befriedigt doch nur theilweise, denn das Herz ist nach der Schrift nicht blos die Stätte des Empfindens, sondern auch des Wollens und Denkens. Alle drei Geistesthätigkeiten, sofern sie sich seelisch spiegeln und leiblich vermitteln, laufen im Herzen zusammen.

Wir werden der rechten Lösung näher rücken, wenn wir es nicht verschmähen, unbefangen und prüfend eine Erscheinung zu betrachten, welcher trotz der nur scheinbar wissenschaftlichen Zweifelsucht, welche die Augen davor verschliesst, und trotz des Missbrauchs und des Betrugs, wodurch sie befleckt worden ist, auf Grund vielstimmigster und glaubwürdiger Bezeugung die

unzweifelhafteste Thatsächlichkeit zuerkannt werden muss. Es ist die Erscheinung des Somnambulismus. Sie fällt hier nur insoweit in den Bereich unserer Untersuchung, als die Aussagen der Somnambulen auffällig und absichtslos mit den Aussagen der Schrift über die geistige Bedeutung des Herzens zusammenstimmen. Ein vollkommen zuverlässiger Berichterstatter, welcher zwei Somnambulen zu beobachten Gelegenheit hatte: ein zehnjähriges Mädchen und einen jungen Mann, der zwanzig Jahre hindurch im Zustande des sogen. magnetischen Schlafs in einer über seinen Bildungsstand und menschliches Vermögen wunderbar hinausgehenden Weise christliche Gottseligkeit predigte, beide Somnambulen nicht durch menschliche Einwirkung, sondern durch göttliche Fügung, sagt deshalb: „Von der muthmasslichen Voraussetzung aus, dass den beiden Geisteskräften des Erkennens und Wollens, deren Resultat die Empfindung ist, die beiden Naturkräfte der positiven und negativen Elektricität entsprechen und dass der Erkenntnisskraft des Geistes durch die verschiedenen Sinnesnerven positive Ströme zugeführt werden, während die Willenskraft negative Ströme den Muskeln zuführt und so durch diese auf die Aussenwelt zurückwirkt, dachte ich mir den Ort, wo die Ineinanderströmung der beiden Elektricitäten geschieht, in den beiden Hemisphären des Gehirns, weil alle unsere Physiologen das Gehirn als den Hauptsitz der geistigen Thätigkeit anerkennen. Erst nachdem mir der Somnambule gesagt hat, dass nicht allein zu seinem Herzen der Lichtstrahl der Erkenntniss eindringt, sondern dass er auch von unserem Herzen auf ihn ausströmt, habe ich mich von dieser allgemeinen Annahme lossagen können, und bin nun vermuthungsweise der Ansicht, dass die Gegend des Herzens und des Magens (nämlich das alle unwillkürlichen Bewegungen der innern Organe dirigirende sogen. Gangliensystem als Hauptconductor des negativen Elements) die Stätte des geistigen Allsinns ist und dass sich hier durch Ueberströmen der beiden Elektricitäten das geistige Licht bewusster von aussen angeregter oder rein subjectiver Acte bildet.“ Wir sind weit entfernt, diese Combination nicht allein der Nervenkraft, sondern auch seelisch-geistiger Vermögen mit der Elektricität uns aneignen zu wollen, sie liegt ganz und gar jenseit des Gesichtskreises unserer Urtheils-

fähigkeit, aber die Thatsachen, von denen der Urheber jener Vermuthung ausgeht, sind uns ungemein wichtig, und man wird es nicht zwecklos finden, wenn wir wenigstens zwei derselben mittheilen.

Als der Somnambule K. (der zweite der oben bezeichneten) bemerkte, dass einer der Zuhörer ihn fragen wollte, aber zögerte, sprach er: „Ich durchschaue eure Gedanken auch ohne Frage; damit ich sie aber mit Leichtigkeit durchblicke, dürft ihr nur eure Hand auf meine Herzgrube legen und eine Frage, die ihr beantwortet haben wollt, mit Lebhaftigkeit denken, ohne laut zu fragen, ich werde dann schon antworten.“ In diesem Augenblick dachte seine Frau, welche durch andere Zuhörer von seiner Schlafstelle getrennt war und an der Thür der Stube stand, recht lebhaft daran, wie sie sich durchdrängen und ihm in Gedanken die längst beabsichtigte Frage vorlegen wolle, ob er die körperlichen Anstrengungen, die der Somnambulismus ihm verursachte, auch in die Länge bei seiner schweren Schmiedearbeit ertragen oder ob ihre traurige Vermuthung, dass er nicht lange leben könne, in Erfüllung gehen werde? Sogleich ging er in seiner Rede auf die traurige Gemüthsstimmung und ängstlichen Sorgen seiner Frau über. Was er antwortete, machte ungeachtet des beigemischten himmlischen Trostes auf sie einen so tiefen Eindruck, dass sie ohnmächtig hinausgebracht ward und alles weitere Fragen unterblieb.

Die zweite beispielsweise anzuführende Thatsache erzählt der oberwähnte Berichterstatter folgendermaassen. Als ich die zehnjährige Somnambule H. fragte, ob sie meine Gedanken auch sehen könne in Lichtschwingungen, die von meinem Herzen aus auf sie eindringen, da antwortete sie mir: „Nein, sehen kann ich sie nicht, dazu bin ich jetzt noch zu schwach, aber ich fühle sie dunkel in meinem Herzen.“ Da sie mir auf keine Gedankenfragen, wohl aber auf Fragen in lauten Worten ausgedrückt antwortete, so fragte ich sie, ob sie denn meine Worte hören könne, und sie erwiederte darauf: „Nein, mit meinem Ohre höre ich sie nicht, aber ich vernehme sie im Herzen und in der Brust, da dringen sie in meinen Geist.[1]

[1]) So weit aus den 1850—51 erschienenen drei lehrreichen Schriften des Oberlehrers Beesel in Schöneck über den Somnambulen Köhn zu Suckczyn bei Danzig.

Eine andere Somnambule gab, über das Wesen der Gedanken befragt, die seltsame Antwort: „Ich fasse den Gedanken im Nervensystem und verlasse ihn in dem Gedächtniss. Er erscheint mir zuerst wie ein elektrischer Funke, der in den Nervenkanälen circulirt, hierauf geht er in der Gestalt eines krystallischen Atoms in das Blut über und tritt von da aus, nachdem er die Hülle seiner Geburt zerrissen, an den Tag und beginnt seine Wirkung.“ Die Unterredung ging dann folgendermaassen weiter. Fr. Wo tritt er an den Tag? A. Im Herzen und im Gehirn. Fr. In welchem dieser beiden Organe zeigt er sich zuerst? A. Ich sage dir ja: im Herzen und im Gehirn. Fr. Welche Wirkung äussert er im Herzen? A. Die des Gefühls; er macht sich dort dem geistigen Auge sichtbar. Fr. Ich glaubte im Gegentheil, dass das Gehirn ihn sähe und das Herz blos fühle? A. Nein, das Herz sieht ihn zuerst, aber die Sympathie zwischen den beiden Organen ist so gross, dass er fast zu gleicher Zeit vom Gehirn und Herzen gesehen wird. [1]

Wir sehen aus diesen Thatsachen und Aussagen, die sich leicht um hundert vermehren liessen, dass das Haupt als Höhepunkt des cerebrospinalen und das Herz als Mittelpunkt des sogenannten vegetativen Nervensystems zwei correspondirende Pole leiblicher Vermittelung des seelisch-geistigen Lebens sind [2] und dass das Herz sich zum Haupte wie die verborgene Wurzel zu dem offenbaren und nach aussen gekehrten Wipfel verhält. Die Wurzel enthält in sich alles was sich aus ihr entfaltet. In jenen Zuständen, wo die äussern Sinne geschlossen sind, die Empfindlichkeit der äussern Leiblichkeit wie erstorben ist, das Blut von den äussern Theilen sich zurückzieht und das Athmen fast unmerklich wird, da brechen in vollster Intensität die in der Wurzel concentrirten Kräfte hervor. Ist nun gleich der Somnambulismus eine immer unter pathologischen Gesichtspunkt fallende Erscheinung (womit übrigens das Eingreifen göttlicher oder dämonischer Mächte

[1]) Aus einem Werke L. A. Cahagnets, welches ich übrigens als grossentheils dem Gebiete der in der h. Schrift verbotenen Magie angehörig verwerfe.

[2]) s. Solger, Nachgel. Schriften 1, 230 ff., welcher neben manchen irrigen Folgerungen auch diese richtige zieht und obenan stellt.

nicht ausgeschlossen ist[1]), so ist doch eben das krankhaft Abnorme anerkanntermaassen ein Haupterkenntnissmittel des Normalen und Ursprünglichen. Und wir brauchen den Somnambulismus gar nicht, um zu beweisen, dass das menschliche Innere mit seinem Mittelpunkte, dem Herzen, der Ort tiefster Verinnerung aller seelisch-geistigen Thätigkeit ist. Sowohl die forcirte indische Selbstverinnerung als die gottgewirkte Prophetie in manchen ihrer Erscheinungsweisen geben dem Zeugniss. „Wie die Schildkröte — sagt ein indisches Religionswerk[2] — muss der Mensch alle Sinne in sich hineinziehen. Dann tritt Brahma in ihn als Feuer, als Blitz. In dem grossen Feuer, in der Herzöffnung, wird eine kleine Flamme aufwärts lodern und in ihrer Mitte Âtma (der Geist) sein, und wer alles Verlangen nach dem äussern Wissen in sich schweigen macht, der bricht wie ein Habicht durch die Fäden des Netzes und ist mit dem Wesen eins geworden.“ Auch über Bileam und die Propheten der Schulen Samuels kam die „Hand Jehova's“ nicht ohne Niederwältigung des äussern Menschen. Bileam nennt sich deshalb נֹפֵל, einen hinfällig gewordenen Num. 24, 4. Saul wird bei Gibea gewaltsam vom Geiste der Prophetie ergriffen und geht mit einem anderen Herzen (לֵב אַחֵר) von dannen 1 S. 10, 5 ff. In Najoth bei Rama zieht er, vom Geiste überkommen, seine Kleider aus, beginnt zu weissagen und liegt nackt den ganzen Tag und die ganze Nacht am Boden 1 S. 19, 20—24. Auch später noch, wo das Prophetenthum eine minder abnorme Gestalt hat, wird der innere Sinn nicht geöffnet, ohne dass die äussere Sinnesthätigkeit aufhört Ez. 8, 1 vgl. 11, 24 f., so dass noch neuerdings *abalienatio mentis* und *deliquium sensuum* als Accidens aller Weissagung bezeichnet worden sind.[3]

Aber immer noch ist die Frage unbeantwortet, wie Schrift und Alterthum dazu kommen, jene geistige Bedeutung, welche das Herz in den mancherlei lautern und unlautern Formen der

[1]) „Man weiss nicht — sagt irgendwo Purkinje — ob man die magnetischen Zustände den pathologischen oder den hyperphysischen beizählen soll.“ Ich meine, das ist ein nicht vorhandenes Dilemma.

[2]) s. bei Steinbeck, Der Dichter ein Seher S. 125.

[3]) Von Philippi in dessen Kirchlicher Glaubenslehre 1, 169 f. — so allgemein gefasst, meiner Ansicht nach eine zu weit gehende Behauptung.

Ekstase gewinnt, als die gewöhnliche normale anzusehen und in den Sprachgebrauch einzuführen? Darauf antworte ich, dass die sich uns aufdrängende Ansicht, dass alles seelisch-geistige Leben im Kopfe seinen Sitz habe, die Folge einer seelisch-geistigen Vereinseitigung ist, welche der alten Welt fremd war. Die gegenwärtige excentrische Präponderanz des Hirnlebens ist einerseits die Folge eines einseitigen intellectuellen Fortschritts, wodurch wir das Alterthum weit überflügelt haben, andererseits aber die Folge einer Vereinseitigung des seelisch-geistigen Lebens, wodurch wir hinter dem Alterthum zurückstehen. Denn dieses Leben hat seine Wurzel im Herzen und seinen Wipfel im Haupte und ist also nur dann vollkommen, wenn zwischen diesen beiden Polen ohne Vertauschung derselben, aber auch ohne Absolutismus des einen oder des andern die bestimmungsgemässe Wechselbeziehung besteht.[1]

Wir haben bisher überall das Herz nicht isolirt betrachtet, sondern mit Einschluss seiner Umgebung, nämlich der die Brust- und Bauchhöhle durchwebenden Nervengeflechte und der ihm benachbarten Eingeweide. Der folgende Paragraph wird zeigen, mit wie biblisch wohlgegründetem Rechte wir das gethan haben.

Das Leibesinnere, die Eingeweide und die Nieren.

§. 13.

Die üblichsten alttest. Benennungen des unterhalb des Hauptes und Halses gelegenen, nach hinten von den Brust- und Lendenwirbeln des Rückgrats begrenzten und unten vom Becken zusammengehaltenen Leibesinnern sind קֶרֶב und בֶּטֶן, von denen jenes vorzugsweise die Brusthöhle mit Herz (1 S. 25, 37 u. häufig) und Lungen (1 K. 17, 21., obwohl deren hebr. Name רֵיאָה im A. T. nicht vorkommt), dieses vorzugsweise die Bauchhöhle mit dem Magen (Spr. 13, 25. 18, 20 u. ö.) und die Beckenhöhle mit

[1]) Die Gnade stellt diese wieder her und dem entspricht denn auch, wie z. B. J. Böhme's Antwort auf die Frage, wie und an welchem Orte der Seelen Sitz im Menschen sei (Fr. 11 der 40 Fragen von der Seele), darthut, der Befund wahrhaft geistlicher Selbsterkenntniss.

den Fortpflanzungsorganen (Iob 19, 17. Spr. 31, 2 u. h.) bezeichnet. Dass קֶרֶב nicht nur als Stätte der Gefühle (Jes. 16, 11), sondern auch des Geistes (Sach. 12, 1), des Geisteslebens (Ps. 51, 12. Jes. 26, 9) und göttlicher Weisheit (1 K. 3, 28) erscheint, kann, da das Herz das Centrum des קֶרֶב ist (s. §. 12 Anf.), nicht befremden; sogar der seelisch-geistige Gesammtzustand eines Menschen und das ihn erfüllende Tichten und Trachten heisst sein קֶרֶב Ps. 5, 10. 49, 12.[1] Aber auch בֶּטֶן heisst im A. T. nicht allein das fühlende (Hab. 3, 16. Iob 20, 23), sondern auch das denkende und wollende (Iob 15, 35), Geistiges aufnehmende (Spr. 22, 18) und verarbeitende (Iob 32, 19) Innere des Menschen, und חַדְרֵי־בֶטֶן (Leibes-Kammern) bedeutet es mit seinen vielen geheimen Winkeln und Falten, welche der Geist mit seinem Selbstprüfungs- und Selbsterkenntnisslichte durchdringt Spr. 20, 27 vgl. 30. Ebenso gebraucht lesen wir *κοιλία* Sir. 51, 21. 19, 12 und in jenem das Nachdenken vielfach anregenden Ausspruch des Herrn Joh. 7, 38: „wer an mich glaubt, von dess Leibe (*ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ*), wie die Schrift sagt, werden Ströme lebendigen Wassers fliessen.“ Hier wird alles geistliche Besitzthum in die *κοιλία* verlegt; denn der Quell lebendigen Wassers, der in Strömen d. i. reichlichen und kräftigen Erweisungen auf Andere überfliesst, ist die Gabe des h. Geistes. Also nicht blos das Haupt mit seinen Sinneswerkzeugen, sondern auch und sogar vorzugsweise das Leibesinnere gilt der Schrift als die Stätte seelisch-geistiger Erfahrungen und Thätigkeiten, wie denn Ps. 31, 10 נַפְשִׁי meine Seele zwischen עֵינִי mein Auge und בִטְנִי mein Leib bedeutsam mitteninne steht.

Der leibliche Inhalt des Leibesinnern sind die Eingeweide. Diese, sowohl die in der Brusthöhle als die unterhalb derselben (s. z. B. Gen. 15, 4. 25, 23) gelegenen, heissen קְרָבִים (nur Ps. 103, 1), gewöhnlich מֵעִים. Wenn David Ps. 40, 9 sagt: „dein Gesetz ist in meinen Eingeweiden,“ so werden sie hier (wie sonst לֵב Ps. 37, 31. Jes. 51, 7., קֶרֶב Jer. 31, 33., *καρδία* und *κοιλία*)

[3]) Die LXX übers. קֶרֶב öfter *καρδία* z. B. Ps. 5, 10., einmal wo man es nicht erwarten sollte Ps. 51, 12 recht materiell *τὰ ἔγκατα*, einmal recht geistig *διάνοια* Jer. 31, 33 — keins von beiden unrichtig.

als Ort vertieftesten geistlichen Besitzes genannt. Bei weitem häufiger aber setzt die Schrift A. und N. T. (nebst den Apokr. Sir. 33, 5 u. ö.) die Eingeweide in passive Beziehung zu heftigen Affecten. Die Eingeweide thun weh vor Angst Jer. 4, 19., sieden und gähren vor Schmerz Iob 30, 27. Thren. 1, 20. 2, 11., dröhnen vor Mitleid Hohesl. 5, 4. Jes. 16, 11. Jer. 31, 20. Sie sind bes. der Sitz lebhaften Mitgefühls, weshalb רַחֲמִים — eigentlich, von רֶחֶם Gebärmutter[1] ausgehend, die Eingeweide der Bauch- und Beckenhöhle — geradezu das Erbarmen bedeutet (s. den Parallelismus Jes. 63, 15). Die LXX übersetzt es gewöhnlich durch *οἰκτιρμοί* und an einigen Stellen, wo der Uebergang der leiblichen Bedeutung in die psychische recht ersichtlich ist, durch *μήτρα* 1 K. 3, 26., *ἔντερα* oder *ἔγκατα* Gen. 43, 30 und *σπλάγχνα* Spr. 12, 10; namentlich in dieser letzten Stelle war eine andere Uebersetzung kaum möglich. Im N. T. (vgl. auch schon Weish. 10, 5) sind *σπλάγχνα* und *σπλαγχνίζεσθαι* ganz gewöhnliche Wörter von zärtlicher mitempfindender und besonders mitleidiger Liebe. Paulus nennt den Onesimos *τὰ ἐμὰ σπλάγχνα* (Philem. V. 12), wie auch lateinisch *viscera mea*, *in medullis ac visceribus haerere* und ähnliche Ausdrücke von allem innigst Geliebten gebraucht werden.[2]

In dieser passiven Beziehung, in welche die Schrift die Affecte zu den Eingeweiden setzt, liegt nichts Auffälliges; denn dass tiefe, leidenschaftliche Gemüthsbewegungen die Eingeweide bewegen und erregen, bestätigt uns Erfahrung und Selbstbeobachtung. Aber die Schrift setzt auch einzelne Eingeweide zu bestimmten Affecten und sogar zu höheren geistigen Vorgängen in causales Verhältniss. Bemerkenswerth ist hier vorerst, dass das die Brusthöhle nach unten von der Bauchhöhle abgrenzende Zwerch- oder Querfell, diese Scheidewand (*diaphragma*) der oberen und untern *praecordia*, welches auch selbst *praecordia*, gr. *φρένες*, genannt wird, nach altgriechischer Vorstellung bekanntlich

[1]) Der Zusammenhang ist ein thatsächlich begründeter, denn stärkeres Mitleid reflectirt sich gern und vorzugsweise in den geschlechtlichen Organen. Das V. רָחַם innig lieben ist denominativ — kein tiefempfundenes Mitleid ohne die Gefühlsschattirung der Liebe.

[2]) E. F. Nägelsbach, Lateinische Stilistik S. 362 f.

der Sitz des ϑυμός und speziell des μένος und νοῦς, der zwei seelisch-geistigen Grundkräfte,[1] nirgends in der Schrift genannt wird (obwohl die „Wände des Herzens" Jer. 4, 19 das Zwerchfell, auf welchem das Herz schräg aufliegt, mitzubegreifen scheinen); nur einmal 1 Cor. 14, 20 findet sich φρένες in der üblichen metonymischen Bedeutung Verstand. Auch die in der Bauchhöhle rechts oben unter den Rippen gelegene Leber (כָּבֵד) und die an die untere Fläche der Leber angewachsene Galle (מֵרָה, מְרֵרָה, χολή) werden in psychischer Beziehung nicht oder doch nur selten genannt. Bitterkeit, Gift, Galle sind in der Schrift verwandte Begriffe, bittere Galle deshalb Act. 8, 23 metaphorische Bezeichnung giftigen Neides und Aergers; die Wechselbeziehung des Organs und der daran sich äussernden Affecte ist nirgends näher angedeutet. Die Leber aber, welche nicht blos bei Plato und den Pythagoräern, sondern auch bei den Persern als Sitz der sinnlichen Begierde und Lust gilt,[2] scheint wirklich nicht ohne diese Beziehung genannt zu sein, wenn Spr. 7, 23 gesagt wird, dass der Jüngling sich durch die Buhlerin verlocken lässt, bis „der Pfeil (sinnlicher Liebe) seine Leber spaltet," wogegen Thren. 2, 11 „hingeschüttet zur Erde ist meine Leber" nur von äusserster leiblicher Schmerzempfindung gemeint und Gen. 49, 6 τὰ ἥπατα μου falsche Uebersetzung der LXX ist. Ganz ungenannt bleibt in der Schrift die Milz; ihr alter Name, den der Talmud uns erhalten

1) Nägelsbach, Homerische Theologie S. 332—341. Helbig in der Zeitschr. f. Alterthumsw. 1843 c. 663 f.

2) Das derbe spannkräftig sich bewegende Herz ist nach Nemesios c. 16 (p. 215 *ed. Matthaei*) das Organ des ϑυμικὸν und die weiche Leber das Organ des ἐπιϑυμητικὸν τοῦ δι' αἰσϑήσεως d. i. des durch sinnliche Empfindung vermittelten Begehrens. Mamertus III, 9 nennt deshalb unempfindliche stumpfsinnige Menschen *tepidi jecoris homunculi.* Von den Persern sagt Firmicus Maternus: *Unam partem capiti assignant, ut hominis iram quodammodo denotare videatur; aliam in corde statuunt, ut diversarum cogitationum varietatem, quas multiplici intentione concipimus, in modum silvarum tenere videatur; tertia pars constituitur in jecore, unde libido nascitur et voluptas.* Bei den Arabern dagegen gilt die Leber (*Kibd*) als Sitz des Muthes (Doumas, Pferde der Sahara S. 185), und der Talmud *Berachoth* 60, *a*, wo die Verrichtungen der einzelnen körperlichen Organe aufgezählt werden, sagt von der Leber: כבד כועס, verlegt also in sie Aerger und Jähzorn.

hat, lautete טְחוֹל.[1] Vor allen andern Eingeweiden sind es die zu beiden Seiten der Lendenwirbel an der hinteren Bauchwand gelegenen Nieren (כְּלָיוֹת, νεφροί), deren die Schrift um so häufiger und in psychisch bedeutsamster Weise gedenkt. Mit ihnen bringt sie die zartesten und innigsten Empfindungen mannichfacher Art in Verbindung. Wenn dem Menschen tiefinnerlichst wehe ist, so stechen ihn seine Nieren Ps. 73, 21; wenn ihn aufreibende Trübsal überkommt, so werden sie gespalten Iob 16, 13 vgl. Thren. 3, 13; wenn er sich tiefinnerlichst freut, so frohlocken sie Spr. 23, 16; wenn er sich tiefinnerlichst gemahnt fühlt, so züchtigen sie ihn Ps. 16, 7; wenn er sich tiefinnerlichst sehnt, so verschmachten sie in seinem Schoosse Iob 19, 27; wenn er tiefinnerlichst ergrimmt, so erzittern sie 1 Macc. 2, 24. Als allwissender und allesdurchwirkender Kenner der geheimsten Verborgenheiten des Menschen heisst Gott von Ps. 7, 10 an bis zur Apokalypse häufig Prüfer der Herzen und Nieren,[2] und von den Gottlosen heisst es, dass Gott fern von ihren Nieren Jer. 12, 2 d. h. dass er, auf sich selbst zurückgezogen, sich ihnen nicht zu empfinden giebt. Auch טֻחוֹת Ps. 51, 8. Iob 38, 36 ist ohne Zweifel Name der Nieren — sehr bezeichnend (von טָחַח mit Fett überziehen), da die Nieren in ein Fettpolster eingebettet sind. In der letzteren Stelle, welche ich übersetze: „wer hat gelegt in die Nieren Weisheit und dem Hahne Einsicht gegeben?" sind die Nieren als Organ des Ahnungsvermögens gefasst, wie der Hahn als Wetterprophet. Nach der ersteren Stelle sind es die Nieren, in welche geistliches rechtschaffenes Wesen (אֱמֶת wie ἀλήθεια Eph. 4, 21) eingesenkt ist.

Wir haben somit dargethan was wir darthun wollten: dass die Schrift nicht allein das Herz, sondern auch die Organe seiner Umgebung oder, wie wir nicht wider den Sinn der Schrift vom Standpunkte neuerer physiologischer Erkenntniss aus sagen

[1]) Der Talmud sagt a. a. O. טחול שׂוחק und betheiligt also die Milz beim Lachen. Man erinnert sich dabei des Distichons: *Cor sapit, pulmo loquitur, fel concitat iram; Splen ridere facit, cogit amare jecur.*

[2]) In Weish. 1, 6 werden Nieren, Herz und Zunge wie Empfindungen, Gedanken und Worte nebeneinandergestellt.

dürfen, das gesammte Ganglien-Nervensystem (das sympathische oder, wie man es auch nennt, vasomotorische) den Einwirkungen der Seele und des Geistes untergiebt, und zwar nicht so dass sie Haupt und Leibesinneres wie Denkleben und Gefühlsleben einander entgegensetzt, sondern so dass sie beide in Betreff beider zu einander correspondirenden Polen macht. Das Herz ist das Centrum, von wo aus nach der Schrift die Seele in räumlich sich offenbarender, aber raumloser Weise allgegenwärtig den Leib durchwaltet. Dass dieses Walten durch ein zweitheiliges einheitliches Nervensystem vermittelt ist, sagt die Schrift nicht, aber was sie sagt, wird erst dadurch recht erklärlich. Das Nervensystem ist der immer von neuem aus dem Blute sich verjüngende innere Leib der Seele. Wo daher die Seele visionär geschaut ward, da erschien sie immer in diesem Nervenleibe und, weil dieser sich durch die ganze Leiblichkeit bis in ihre feinsten und äussersten Gewebtheilchen erstreckt, erschien sie gleichgestaltet dem ganzen Menschen. Tertullian erzählt in c. 9 seines Buchs über die Seele [1] von einer ihm wohlbekannten öfter in Ekstase befindlichen Christin (ähnlich einer sogen. religiösen Somnambule, ungleich aber darin, dass sie sich nach der Ekstase des Geschauten noch zu erinnern vermochte), welche einmal aussagte: „Unter Anderem ist mir die Seele gezeigt worden leibhaftig, und ich sah sie als Geist, aber nicht leerer und lediger (schattenhafter und gespenstischer) Art, nein wie handgreiflich, zart und licht und ätherischer Farbe und in durchaus menschlicher Gestalt.“ Es ist bekannt, dass Tertullian der Seele als solcher körperlichen Umriss zuschreibt; diese visionäre Aussage, die er, unbekannt mit dem Nervenleibe der Seele, nicht zu deuten wusste, bestärkte ihn. Uebereinstimmig mit jener Vision ist was J. B. van Helmont in der Abh. über das Bild des Geistes (*imago mentis*) von sich selbst erzählt.[2]

1) *Opp. ed. Oehler* 2, 568 s.

2) *Opp. ed. Francofurt.* 1, 256 (ungenau mitgetheilt in Barth, Lebensmagnetismus S. 8). Der „nebelhafte Theil“ ist in Helmonts Sinne die von ihm für sterblich gehaltene *anima sensitiva*, die *circa os stomachi* ihren Sitz habe und *per ministrum organum archei* den ganzen Körper durchwalte, aber dieser *archeus* ist nach unsern Begriffen die Nervenkraft, s. Spiess, J. B. van Helmonts System der Medicin S. 46.

Dreiundzwanzig volle Jahre lang von grosser Sehnsucht nach Erkenntniss der Seele erfüllt habe er endlich im J. 1633, als er bei äusserlich bedrängter Lage in sabbathlicher Stimmung war, in einem Gesicht seinen Geist in menschlicher Gestalt gesehen. „Er war ein Licht, ganz und gar eitel actives Sehen, eine geistliche Substanz, krystallinisch, leuchtend in selbsteigenem Glanze, eingehüllt aber in einen anderen nebelhaften Theil wie in seine Hülse (*siliqua*), an der ich nicht unterscheiden konnte, ob sie einen Glanz aus sich habe, von wegen des überwiegenden Blitzens des darin enthaltenen krystallinischen Geistes.“ Wie überraschend trifft damit der sinnreiche Ausspruch Reils [1] zusammen: „Das Nervensystem ist der eigentliche Leib unseres Ich, die anderen Theile sind der Leib dieses Leibes, die nährende und schützende Borke seines zarten Markes.“ Ueberall wo in Alterthum und Neuzeit einzelnen Menschen der innere Sinn zu höherer und eindringenderer Selbstschau geöffnet ward, erschien ihnen die Seele in einem ätherischen, krystallartigen und, was das gemeinsame Wichtigste ist, der äussern Leibesgestalt conformen Leibe. Auch J. Böhme antwortet auf die Frage, wie die Seele eigentlich formiret und gestaltet sei: „Die Seele ist nach dem ganzen Leibe formiret mit allen Gliedern, der Geist theilet sie in den ganzen Leib, alle Glieder sind ihre Aeste, ihre ganze Gestalt siehet als ein Baum mit vielen Zweigen und Aesten.“ Dieser Baum ist der „Lichtbaum“ [2] des Nervensystems, der aber selbst nur wie das Skelet des inneren Leibes der Seele ist, denn das Nervensystem hat eine aller Wahrnehmung entzogene äusserste Peripherie, eine „Nervenatmosphäre,“ wie man sie erst neuerdings wieder genannt hat. [3]

Um aber das Verhältniss der Seele zu ihrem Nervenleibe und überhaupt zur Leiblichkeit recht zu verstehen, muss man der ebenso schrift- als erfahrungswidrigen pseudophilosophischen Ansicht entsagen, dass der Leib das Selbstgebilde der Seele sei. Wir haben diesen Irrthum bereits in §. 8 zurückgewiesen und gezeigt, dass der Leib, auf seinen Ursprung gesehen, durchaus nicht

1) Bei Huschke, Schädel, Hirn und Seele S. 165. 2) Zeller, Seelenlehre S. 17. 3) Hoppe, Medicinische Briefe S. 288.

in der Weise aus der Seele hervorgeht, wie die Seele aus dem Geiste. Daher kommt es, dass die Naturgesetze des Leibes die Seele und mittelbar den Geist auch wider ihren Willen binden; daher, dass die Seele trotz ihrer Allenthalbenheit im Körper doch nur in Gemässheit der ohne ihr Zuthun vorhandenen Bedingnisse Eindrücke empfangen und Einwirkungen ausüben kann; daher, dass die organischen Processe des gesunden Lebens und auch die die seelischen Functionen begleitenden ohne unser Wissen und Wollen vor sich gehen und grösstentheils unserem Bewusstsein und unserer Willkür entzogen sind. Man darf dabei nicht vergessen, dass Abhängigkeit und Ohnmacht der Seele im Verhältniss zum Leibe gegenwärtig in einem Maasse bestehen, welches (wie wir in Abschn. II und III gezeigt haben) dem Urstande und (wie wir weiterhin zeigen werden) vollends der Bestimmung des Menschen widerspricht; man darf andererseits nicht vergessen, dass wir doch auch in dem gegenwärtigen Stande immer noch die Erhabenheit der Seele über die Leiblichkeit in Erfahrung bringen können, indem wir Unbewusstes in unser Bewusstsein zu ziehen und auf Unabhängiges durch Intention und Willensrichtung einzuwirken vermögen. Die Seele weiss, dass alles Leben des Leibes bis an seine äussersten Enden und feinsten Atome von ihr ausgeht, aber sie soll auch wissen, dass die Zweckmässigkeit der so wundersam complicirten[1] Nerven- und Muskelprocesse, zu denen sie sich leidend oder, sei es in instinctiver oder bewusster und willkürlicher Weise, anregend verhält, weder ihr Werk noch

[1]) Um nur einen schwachen Begriff zu geben von der Beschaffenheit dieses wundervollen Mechanismus — sagt Spiess in einer Rede von dem körperlichen Bedingtsein der Seelenthätigkeiten (1854) — will ich erwähnen, dass es sich hier überall von mikroskopischen Verhältnissen handelt und dass, die Dicke der einzelnen Nervenfäden selbst zu $^1/_{200}$ Linie angenommen (und die centralen Gehirnfasern sind noch ungleich feiner), in einem einzigen Quadratzoll nahe an 6 Millionen solcher Fäden Raum haben, und dass die Masse eines ausgebildeten menschlichen Gehirns wohl über 60 Kubikzoll betragen mag. Staunen ergreift uns, wenn wir den wunderbaren Reichthum solcher Organisation überdenken, und wohl mögen wir zweifeln, ob es uns je gelingen wird, in die Geheimnisse derselben einzudringen und auch nur die gröberen Verhältnisse dieser Faserzüge und nur die allgemeinen Beziehungen ihrer unter einander verflochtenen Thätigkeiten kennen zu lernen.

ihre Wirkung ist. Sie ist das Treibende des Leibes, aber das Triebwerk, so conform der Seele es gebildet ist, ist doch nicht durch sie gebildet. Der Leib mit der Gesetzlichkeit seiner organischen Processe verhält sich zu ihr wie eine Panpfeife, welche in der Art geordnet ist, dass, wie ungeschickt auch der Bläser sich anstelle, eine gewisse Harmonie der Töne unzerstörbar ist. Sollte die Melodie, welche das Instrument hergiebt, von der Seele herstammen, so müsste diese die Höhe und Tiefe der einzelnen Pfeifen, desgleichen die Anordnung derselben unter einander kennen. Da sie aber von alle dem nichts weiss, so ist die melodische Verbindung der Töne nur durch den Organismus der Pfeife bedingt, und die Seele vermittelt nichts als den Athemstoss, welcher das weckt was in bestimmter Form, nur ruhend, schon vorhanden ist. Man erinnert sich bei diesem Gleichniss eines ausgezeichneten physiologischen Forschers [1] sofort an Jes. 16, 11., wo die Erregtheit der Eingeweide bei tiefstem Mitleid mit dem Dröhnen einer Cither, und Jer. 48, 36., wo die Erregtheit des Herzens bei gleichem Affecte mit dem Dröhnen von Flöten verglichen wird. Es ist der Hauch der Seele, welcher die Saiten dieser Cither schwingt und diese Flöte bläst, aber weder die Besaitung der Cither noch Tonfähigkeit und Tonfülle der Flöte sind das Selbstwerk der Seele.

Blicken wir nun noch einmal auf die Beziehung zurück, in welche die Schrift die Eingeweide zu den Affecten setzt, so lässt sich nicht läugnen, dass sie bestimmte Organe von dem oder jenem Affect ergreifen lässt und ihn hineinverlegt. Sie wäre da freilich in einer unhaltbaren Volksvorstellung befangen, wenn Johannes Müller Recht hätte, welcher sagt: „Ich kenne keinen einzigen Beweis, sondern blose Traditionen, dass eine Leidenschaft bei gesunden Menschen mehr auf ein Organ, als auf ein anderes wirke. Keine einzige wirkt regelmässig auf den Magen, das Herz; bei dem gesunden Menschen breiten sich ihre Wirkungen *radiatim* vom Gehirn über das Rückenmark, über das animalische und organische Nervensystem aus. Alles Specielle ist auch

[1]) A. W. Volkmann in R. Wagners HW. 2, 542. 546.

individuell."[1] Aber diese gegen Bichat und Nasse, welche die Organe des Unterleibes und der Brust für den Sitz der Leidenschaften halten, gerichtete allzu apodiktische Behauptung hält die Probe scharfer Beobachtung und Analyse der hieher gehörigen Erscheinungen nicht aus. „Einseitig und mit den Erfahrungen des Lebens in Widerspruch — sagt ein in das Speciellste dieser Sache eingegangener Forscher — ist die Behauptung, dass die verschiedenen Gemüthsbewegungen nicht in differenter quantitativer und qualitativer Weise die einzelnen Organe des Körpers afficiren sollen; es ist nicht wahr, dass Trauer und Freude das Herz gleichmässig erregt; es ist unrichtig, dass jede Leidenschaft bis zum Weinen sich steigern könne; es ist falsch, dass Aerger nur bei denen, welche schon leberkrank sind oder eine angeborne grössere Disposition zu Leberkrankheiten haben, dies Organ beunruhige. Wer würde bei unbefangener Beobachtung jemals auf den Einfall kommen, dass die körperlichen Erscheinungen der Bestürzung und der Lustigkeit, der anhaltenden herzbrechenden Trauer und der ausgelassenen Fröhlichkeit die gleichen seien? Je vorurtheilsfreier man die Affecte betrachtet und je genauer man sie psychisch analysirt, um so mehr überzeugt man sich, dass sowohl die Art der Erregung als die specielleren Nervenbahnen, in welchen jene auftritt, den einzelnen Gemüthsbewegungen eigenthümliche sind. Warum dies so ist, warum Trauer auf die Thränendrüse wirkt und Zuversicht und Hoffnung auf den Tonus der Muskeln, ist freilich nicht einzusehen; wir können zwar die Teleologie und Symbolik zu Hülfe rufen, allein die Weisheit sowohl als die Poesie dieser Einrichtungen kommt nicht selten in ernsthafte Gefahren."[2] Die Voraussetzung der Schrift, dass verschiedenen Affecten eigenthümliche Wirkungen auf einzelne Organe zukommen, bewährt sich also als eine Erfahrungsthatsache, welche die Wissenschaft nicht läugnet, obwohl sie ihre Unfähigkeit bekennt, sie zu enträthseln. Ueberdies zieht die Schrift hier nicht

1) Physiologie 1, 712. Ebenso Henle und Volkmann, Letzterer in R. Wagners HW. 1, 577.

2) Domrich, Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittelung und ihre Wirkung in Erzeugung körperlicher Krankheiten (1849) S. 207 ff. vgl. auch Virchow, Specielle Pathologie u. Therapie 1, 144.

allzuscharfe Grenzlinien. Bei wie mannigfaltigen Affecten betheiligt sie die Nieren! Dass gerade die (bekanntermaassen dem Harnapparat vorstehenden) Nieren, nimmt Wunder.[1] Unsere Selbstbeobachtung giebt uns nur einen Einfluss des Schreckens auf die Nieren zu merken.[2] Mit welchem Rechte aber die Nieren z. B. mit der Sehnsucht verbunden werden, können wir nicht nachfühlen. Nennt die Schrift sie nur etwa exemplificirend statt des leiblichen innersten Innern? Oder fühlte das Alterthum auch hierin anders als wir, nämlich tiefer und deutlicher? —

Die Lösung unserer psychologischen Aufgabe ist hier an einem Schlusspunkt angelangt. Der natürliche Bestand des Menschen, wie die Schrift ihn auffasst und darstellt, liegt nun klar vor uns. Wir haben ihn uns klar zu machen gesucht, indem wir unserem im Eingange von §. 1 ausgesprochenen Vorsatze gemäss den Weg von innen nach aussen einschlugen und erst den Geist, dann seine Selbsterscheinung, die Seele, drittens deren Selbstdarstellungsmittel, den Leib, betrachteten. Von dem natürlichen Bestande wenden wir uns jetzt zu dem Doppelpaar gegensätzlicher Grundzustände, welche ihn wechselsweise beherrschen. Es sind die Gegensätze des Wachens und Schlafens, der Gesundheit und Krankheit. Unser Standpunkt ist auch hier der biblische und unser Gesichtspunkt der psychologische. Der Stoff, den wir verarbeiten, besteht in den direkten Aussagen der Schrift über diese Zustände, und den indirekten Erkenntnissmitteln, welche sie uns zur richtigen Beurtheilung derselben darreicht. Unser nächster Gegenstand ist das Wachen und Schlafen mit dem in der Schrift vielbesprochenen Mittelzustande des Träumens.

1) Die Art und Weise, wie Haussmann, Die biblische Lehre vom Menschen S. 33 nach Beck die Harnabsonderungsthätigkeit der Nieren mit der ihnen in der Schrift zugeschriebenen psychischen Bedeutung zusammenreimt, ist gar zu lose. Der Gedanke Hegels (Encykl.), dass auch die Eingeweide ein „System der Verleiblichung des Geistigen“ seien, führt leicht auf grundlose Einfälle. Denn der Leib ist für die Seele (in ihrer Bezogenheit auf das Materielle), aber nicht durch die Seele.

2) An der meist kurz nach dem Schrecken in reichlicher Menge erfolgenden Ausscheidung eines wässerigen Urins.

Schlafen, Wachen, Träumen.

§. 14.

Die Seele ist, wie wir aus biblischen Prämissen gefolgert haben, sowohl in Ansehung des Geistes, dessen Selbsterscheinung sie ist, als in Ansehung des Leibes, mittelst dessen sie sich inmitten ihrer sinnfälligen Umgebung zur Erscheinung bringt, siebengestaltig (*septiformis*). Vermöge ihrer sieben geistesbildlichen Lebensgestalten ist sie die Doxa des Geistes, und die sieben seelenbildlichen Lebensgestalten des Leibes mit ihrem Leben erfüllend soll sie diesen zu ihrer Doxa und mittelbar zu der des Geistes machen. Sind diese zweimal sieben Lebensgestalten in voller Regsamkeit ihrer ineinandergreifenden, auf- und niedergehenden Functionen begriffen, so dass auch das leibliche Leben nach aussen erschlossen ist und, insoweit dies möglich, bewusste und willkürliche Regungen der Seele dienend begleitet, so ist dies der Zustand des Wachens, der Zustand des עוּר (hellenistisch *γρηγορεῖν*, gebildet aus *ἐγρηγορέναι*) oder, insofern er sich willentlich behauptet, des שָׁקַד (*ἀγρυπνεῖν*).

Schlaf aber ist das periodische Entsinken der siebenten, sechsten, fünften Lebensgestalt rückwärts in die vierte bis zur ersten. Diesem Wesen des Schlafes entspricht am bezeichnendsten das griechische *καταφορὰ* von *καταφέρεσθαι* Act. 20, 9. Die alttest. Benennungen des Schlafes bilden eine dreistufige Klimax: 1) תְּנוּמָה (נוּמָה) von נוּם LXX. *νυσταγμὸς* von *νυστάζειν* Mt. 25, 5; 2) שֵׁנָה von יָשֵׁן LXX. *ὕπνος* (*ὑπνοῦν*), das Intensivum des vorigen Jes. 5, 27. Ps. 121, 4; 3) תַּרְדֵּמָה von נִרְדַּם LXX. *ἔκστασις*, wofür andere Uebers. *καταφορὰ* oder *κάρος* d. i. tiefer (Act. 20, 9) oder schwerer Schlaf (Lc. 9, 32). Den zu besonderem Zwecke von Gott gewirkten oder gefügten höchsten Grad tiefen Schlafes bezeichnet תַּרְדֵּמַת ה' 1 S. 26, 12 vgl. Gen. 2, 21. 15, 12.

Wenn der Mensch einschläft, so ist das Nächste, dass die das Wachen bedingende alles einende Thätigkeit, welche das Wesen der siebenten Lebensgestalt ist, zurücktritt. Es feiert ferner die Actualität der sechsten Lebensgestalt, indem das aus dem Verstande, welcher die Begriffe und Worte zuschneidet, hervorgehende

Sprechen als lautes mit den dazu zusammenwirkenden organischen Functionen und überhaupt alles auf die Aussenwelt bezogene und durch die Muskeln vermittelte Handeln eingestellt wird. Es schliessen sich drittens die äusseren Sinne, die Entstehung sinnlich vermittelter Empfindungen und Vorstellungen und also auch die eindrücklichere Subjectivirung derselben im Gefühle hört auf, die Receptivität sinnlicher Wahrnehmung, worin das Wesen der fünften Lebensgestalt besteht, erhält einen Riegel. Es ist kein Ersterben dieser Lebenserweisungen, nur eine Bindung oder, noch richtiger ausgedrückt, eine Involution. Ein weiterer Rückgang ist nicht möglich. Die Thätigkeit der vierten Lebensgestalt währt fort im Pulsschlag des Herzens, die der dritten im Lauf des Blutes, die der zweiten im Aus- und Einathmen, die der ersten in der unaufhörlichen Verjüngung des Organismus aus dem Brunnen seines Ursprungs. Schlafen eines Kranken gewährt Hoffnung seiner Genesung Joh. 11, 12. Sir. 34 (31), 2,[1] weil jene Verjüngung im Schlafe intensiver ist als im Wachen. Sie vergleicht sich der embryonalen Plastik, wie der Schlaf, wenn er tief ist, auch sonst an den embryonalen Zustand erinnert. „Mit jeder Nacht sinken wir dahin zurück, woher wir gekommen, und das ephemere geistige wie körperliche Leben zieht sich auf seine ersten Wurzeln zusammen, um am folgenden Morgen mit neuem Lebensmuthe wieder emporzuwachsen. In süsser Gedankenverwirrung weicht unser Geist zuerst zurück aus den Hemisphären in die Kette der grossen Hirnganglien. Auch sie aber werden gelähmt; Streifenhügel, Sehhügel und Vierhügel vermögen weder den Blick mehr zu beleben, noch die Glieder zu stützen; das Augenlid sinkt, verlassen von dem gelähmten Augenmuskelnerv, herab; das Gleichgewicht verliert sich. Nur die ewig wache Quelle unseres Lebens, das verlängerte Mark, bleibt unversehrt von diesem Rückgange. Gleich dem Herzen das *primum movens* und *ultimo moriens* erhält es noch das Spiel der vitalen Rumpfmuskeln und die vitalen

[1]) Man übersetze diese meist missverstandene Stelle: „schwere Krankheit ernüchtert, d. i. (mit bes. Bezug auf Fieberkranke) heilt, der Schlaf. Liest man *ὕπνον* statt *ὕπνος*, so ist auch *ἐκνήψει* in *ἐκνίψει* zu verwandeln: schwere Krankheit wäscht weg (*eluit*) den Schlaf d. i. sie lässt es nicht dazu kommen.

Processe selbst. Ueber diese Grenze hinaus, und es erfolgt Ohnmacht und Tod.“ [1]

Den vier leiblichen Lebensgestalten, auf welche das Leben im Schlafe zurückgeht, entsprechen denn auch die geistesbildlichen seelischen. Ist der Schlaf tief, so ist die Seele ganz und gar in das Unbewusstsein der ersten Lebensgestalt zurückgegangen, in welcher sie unmittelbarer Wille ist, sie lebt und ist auch thätig, aber ohne sich vor sich selbst offenbar zu sein, im untersten geheimen Grunde ihres Wesens. Macht der Rückgang der Lebensgestalten bei der vierten Halt oder erhebt er sich aus der Entsunkenheit wieder bis zu dieser, so entsteht der Traum חֲלוֹם *ἐνύπνιον* (*ὄνειρος* nur im B. der Weish., *ὄναρ* nur bei Mt.). Der unbewusste Wille geht aus sich heraus als Trieb, der, je nachdem der Mensch geartet ist, so oder anders, aber immer ungehemmter und stärker, als im Wachleben, sich äussert. Und der Trieb sucht sich ein seiner Bestimmtheit zusagendes Objekt, an dessen Gestaltung Vorstellung und Willkür sich betheiligen — eine Art von Geburtsarbeit, welche in der vierten Lebensgestalt zum Durchbruch kommt: *ὡς ὠδινούσης φαντάζεται καρδία* Sir. 31 (34), 5. Denn die eigentliche Werkstatt des Traums ist nach der Schrift das Herz als der Sitz der Einbildungskraft (§. 7), wo das, was in den ersten Gestalten keimt und sich streckt und hervorringt, fertig zu Tage tritt. Das Haupt ist zwar beim Träumen so wenig unbetheiligt, dass im B. Daniel die Träume sogar „Hauptgesichte“ und also Hirnbilder heissen, aber es verhält sich, von seiner Tagesthätigkeit ruhend, mehr secundär und leidentlich; die Thätigkeit der Region des Herzens dagegen ist gesteigert und von da, wo die Wurzeln auch des Denkens liegen, entspriessen, ohne zur Klarheit des vollbewussten Gedankens durchzudringen, die sinnlich geformten und gefärbten und wie in das Nebeldunkel des vegetativen Lebens hineingemalten Träume. Ich schlief — sagt Sulamith, indem sie einen Traum zu erzählen beginnt

[1]) E. Huschke a. a. O. S. 161 vgl. die vortreffliche Abh. über Schlafen, Wachen und verwandte Zustände von Purkinje in R. Wagners HW. 3, 2, 431. Auch Erdmann, Psychol. S. 19, fasst den Schlaf als „ein Zurückgehen in das embryonische Leben.“

(Hohesl. 5, 2) — und mein Herz war wachend.[1] Traumgebilde, die sich dem Menschen als göttliche Offenbarung unterschieben, heissen Trug des Herzens תַּרְמִית לֵב Jer. 23, 26.[2]

Es giebt keine der den drei obersten Lebensgestalten angehörigen Lebenserweisungen, welche im Träumenden sich nicht fortsetzte, aber wenn nicht im Unbewusstsein, doch nur in der Phantasie, nicht in äusserer Wirklichkeit. Denn die wirkliche, durch den Körper werkzeuglich vermittelte Thätigkeit der nach aussen wirksamen Kräfte hat aufgehört; sie sind, herabgesetzt zu Potenzen, in die vierte Lebensgestalt eingegangen und treiben da, oft so lebhaft, dass der Träumende ohne es zu wissen zum redenden Echo der innerlich empfangenen Eindrücke wird,[3] ihr Spiel in der Bilderwelt des Herzens. Der Traum ist nur ein Scheinbild des wachen Lebens, ein Schemen, welches verfliegt wenn man erwacht Iob 20, 8. Darum ist das Zerrinnen des Traums beim Erwachen ein in der Schrift beliebtes Gleichniss spurloser Vernichtung Ps. 73, 20. Jes. 29, 7 f. Und vor Vertrauen auf Träume wird nachdrücklich gewarnt. Wo viel Träume sind — sagt der Prediger Koh. 5, 6 — da sind auch viel Nichtigkeiten und Worte. Der Siracide führt das aus, wenn er 31, 1 f. sagt: „Leere und trügerische Hoffnungen einem unverständigen Manne, und Träume beflügeln Thoren. Wie wer einen Schatten erfasst und dem Winde nachläuft, so der welcher sich an Träume hält.“

Aber dieser vorherrschend illusorische Charakter des Traums hat doch auch seine Kehrseite. Das Träumen ist ein Erfahrungsgebiet, welchem auch eine weit über die Bedeutungslosigkeit des Scheins hinausliegende intellectuelle, ethische und geistliche Bedeutung zukommt. Da Geist und Seele wie Wesen und Offenbarung zusammenhängen und da die Eigenthümlichkeit des Menschen als solchen in der Wechselbedingung seines Geisteslebens

[1]) S. mein Hohesl. S. 123 f.

[2]) Dieser biblischen Vorstellung entsprechend sagt der Geist der Klytämnestra bei Aeschylos *Eumen. v.* 104 zu dem schlafenden Chor der Erinyen: *ὁρᾶ δὲ πληγὰς τάσδε καρδία σέθεν.*

[3]) Dieses Schlafreden nennt die Schrift הָזָה Jes. 56, 10 vgl. Hohesl. 7, 10.

und Leibeslebens durch das Band beider, die Seele, besteht, so ist es zwar nicht möglich, dass mit dem Zurückgehen der Seele und ihrer leiblichen Selbstdarstellung auf die Wurzeln ihres Ursprungs nicht zugleich ein Zurückgehen des Geistes erfolge. Man kann unbedenklich sagen, dass wenn der Mensch schläft auch sein Geist schlafe, insofern er sich nicht so, wie im Wachleben, nach aussen kundgiebt, gleichwie die Schrift von Gott sagt, dass er gleichsam schlafe Ps. 44, 24. 78, 65, wenn er nicht, wie von seiner Gerechtigkeit und Treue zu erwarten wäre, in das äussere Geschehen eingreift. Aber andererseits gilt vom Geiste auch was die Schrift Ps. 121 von Gott sagt, dass er nicht schlummert und nicht schläft. Wie die Thätigkeit der Seele und des Leibes im Schlafe nicht aufhört, sondern nur sich modificirt, so noch weniger die des Geistes. Es geht Vieles im Bereiche der Seele nicht nur, sondern auch des Geistes im Schlafzustande vor, worauf wir erst wachend zurückschliessen können. Was die Schrift Ps. 127, 2 sagt, dass Gott die Seinen im Schlafe beschenke, bestätigt uns die Erfahrung. Nicht allein viele poëtische und musikalische Erfindungen, auch viele wissenschaftliche Lösungen und geistliche Erkenntnisse sind im Schlafe empfangen und geboren worden.[1]

Die Tiefe des Innern des Menschen, in welche er schlafend zurückgesunken ist, birgt weit mehr als ihm selbst offenbar ist. Es ist ein Grundirrthum der meisten bisherigen Psychologen, sagt ganz recht J. H. Fichte,[2] die Seele nur soweit reichen zu lassen, als ihr Bewusstsein reicht; sie umfasst einen weit grösseren Reichthum von Kräften und Beziehungen, als in der Regel in ihrem Bewusstsein hervorzutreten vermag. Zu diesem Reichthum gehört auch das den Menschen ohne bewusste Motive leitende und warnende und Zukünftiges wahrgebende Ahnungsvermögen, welches im Schlafzustande, wo die äussern Sinne gebunden sind, häufig entbunden wird und in den Fernen der Zukunft webt, wie unter den Alten besonders schön und treffend Aeschylos sagt:[3]

1) Purkinje a. a. O. S. 456.

2) In dem Vortrage über Traum, Ahnung, Vision und die damit zusammenhangenden Seelenerscheinungen, Allgemeine Monatschrift 1854, 4.

3) *Eumen. v.* 106 s.

εὕδουσα γὰρ φρὴν ὄμμασιν λαμπρύνεται,
ἐν ἡμέρᾳ δὲ μοῖρ' ἀπρόσκοπος φρενῶν
Denn gerad' im Schlafe wird der Geist an Augen hell,
Am Tage ist des Geistes Zukunftblick beschränkt.

Mit Bezug auf diese natürliche Divinationsgabe nennt der Talmud den Traum das Sechzigstel der Weissagung,[1] und Tertullian stellt mit Bezug auf sie in seinem psychologischen Abschnitt *de somno* die Frage: *quis tam extraneus humanitatis, ut non aliquam aliquando visionem fidelem senserit?* Die Träume Josephs im väterlichen Hause Gen. 37, 5—11, welche, wie ihm später klar ward 42, 9, seine künftige Erhabenheit über das Haus Jakobs bildlich vorausdarstellten; die Träume des Oberschenken und Oberbäckers Pharao's Gen. c. 40, welche, wie sie Joseph deutet, den nächstkünftigen verschiedenen Ausgang ihres Geschickes vorbedeuten; der Traum der Krieger im midianitischen Lager zur Zeit Gideons Richt. 7, 13 f. sind Beispiele solcher Ahnungsträume (*φαντασίαι ὀνείρου προμηνύουσαι* Weish. 18, 17—19). In allen diesen Fällen werden die Träume nicht als gottgewirkte bezeichnet, und man bedarf auch keines andern Entstehungsgrundes, als jener natürlichen Prophetie im Menschen, welche schlummert wenn er wacht und öfter aufwacht wenn er schlummert. Ihre Darstellung des Künftigen versteckt sich oft hinter räthselhafte Symbole, und in diesem Betreff erkennt die Schrift eine Wissenschaft der Traumdeutung (פִּתְרוֹן oder שֵׁבֶר) an, aber als Gabe von oben Dan. 1, 17 vgl. Gen. 40, 8. 41, 16.

Eine andere bedeutungsvolle Seite des Träumens ist die ethische. Es ist nicht allein die Aussenwelt mit ihren abklingenden und abdämmernden Nachwirkungen, welche sich im Traume

[1]) Die sinnreiche talmudische Stelle *Berachoth* 57 b lautet: „Fünf sind ein Sechzigstel: Feuer, Honig und Sabbath, Schlaf und Traum. Feuer ist ein Sechzigstel von der Hölle; Honig ist ein Sechzigstel vom Manna; Sabbath ist ein Sechzigstel von der künftigen Welt; Schlaf ist ein Sechzigstel vom Tode; Traum ist ein Sechzigstel von der Weissagung." Aehnlich ist eine andere Stelle *Genesis Rabba* c. 17: „Drei Dinge sind Abfälle (wie Laub vom Baume): ein Abfall des Todes ist der Schlaf, ein Abfall der Weissagung ist der Traum, ein Abfall der künftigen Welt ist der Sabbath." R. Abin fügt noch zwei hinzu: „ein Abfall des himmlischen Lichts ist die Sonne, ein Abfall der himmlischen Weisheit ist die Thora."

darstellt (weshalb der Prediger sagt 5, 2: „es kommt der Traum von vieler Plage"), sondern auch unsere gesammte angeborene und erworbene Subjectivität. Der Mensch hat sich im Traume wie im Spiegel vor sich, *κατέναντι προσώπου ὁμοίωμα προσώπου* Sir. 31, 3. Und nicht blos Beschaffenheit und Inhalt der Seele nebst dem Zustande des Leibes, auch Beschaffenheit und Inhalt des Geistes kommen im Traum wie in einer Bilderschrift zur Erscheinung. Ist der Mensch sarkisch bestimmt, so lässt sich, wenn er bewusstlos schläft, gewissermaassen von ihm sagen was von einem Todten Röm. 6, 7: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας,* insofern das actuelle Sündigen aufhört, obwohl es im Grunde nur bis zu seinem Quell zurückgestaut ist. Sobald aber mit dem Schlafe sich Träumen verbindet, wird der Geist eine Beute des seinem Lichte entzogenen, vom Fleische und der Selbstheit umgetriebenen finstren und feurigen Lebens der Seele, und aus ihrer Selbstsucht, ihren selbstsüchtigen Trieben, ihrer von Selbstsucht umgetriebenen Unruhe gestalten sich im Herzen allerlei sündliche Bilder, oft, wie Jud. V. 8 sagt, in Verbindung mit Befleckung des Fleisches. Ist der Mensch dagegen göttlich bestimmt, so entsinkt, wenn er einschläft, sein Geist in Gott, aus dem er entsprungen; er verkehrt mit Gott und befindet sich mit seinem Sinnen bei Gott wie beim Einschlafen, so auch noch beim Erwachen Jes. 26, 9. Ps. 139, 18 vgl. 3, 6. 4, 9.

Eine dritte bedeutungsvolle Seite der Träume ist die geistliche: sie können auch Bereich und Mittel eines direkten und speziellen Verkehres Gottes mit dem Menschen zu sonderlichen individuellen oder allgemeineren Zwecken werden. Wir theilen die Träume in dieser Hinsicht in Gewissensträume und Offenbarungsträume.[1] Das Gewissenszeugniss, welches ohnehin schon im Gewissen des Menschen unterweisend und urtheilend all sein Thun begleitet, kann sich zu innerlich wahrnehmbaren Vorgängen

[1]) Nach Synesios (*de insomniis*) entsprechen dem, was wir Ahnungs-Gewissens- und Offenbarungsträume nennen, griechisch *ὄνειρος, χρηματισμός, ὅραμα*, wogegen der Traum als Reflex des Erlebten *ἐνύπνιον* und als Gebilde der schaffenden Einbildungskraft *φάντασμα* heisst. Vgl. übrigens auch Philo's zwei Bb. von den Träumen; es sind uns von den ursprünglichen 5 Bb. nur das 2. und 3. erhalten.

zwischen Gott und den Menschen objektiviren und erweitern. So erschien Gott drohend und mahnend dem Abimelech Gen. c. 20 und Laban Gen. 31, 24, und das Weib des Pilatus warnte ihren Mann vor der Betheiligung an dem Tode des Gerechten infolge der im Traume erfahrenen Schrecknisse Mt. 27, 19. Ein solcher Traum, die Ueberzeugung von der Sündigkeit und Nichtigkeit des Menschen zu befestigen abzweckend, ist der Traum mit der Geisterstimme, welchen Eliphas erzählt Iob 4, 12—21. Und Elihu beschreibt (mit Bezug auf Iobs Aussage 7, 13 f.) solche bussweckende Träume 33, 15 f.: „Im Traume, nächtlichem Gesichte, wenn tiefer Schlaf auf die Leute fällt, im Schlummerzustand auf dem Lager, da deckt er auf das Ohr der Leute und drückt seiner Mahnung das Siegel auf.“ Träume bringen den Menschen zur Erkenntniss sein selbst und dessen was seiner wartet. Sie prägen den Bussruf recht tief und unvergesslich in sein Herz und besiegeln so das Gnadenwerk Gottes am Menschen.

Es giebt aber auch Träume, mittelst welcher durch Gottes- oder Engelstimme dem Menschen Gottes spezieller Wille kund wird, wie er ihn allein aus dem geschriebenen Worte Gottes und den durch das Gewissen dargereichten Gesichtspunkten und Motiven nicht erkennen könnte, und Träume, mittelst welcher dem Menschen zukünftige Ereignisse vergegenwärtigt werden, deren Voraussicht wegen ihrer Spezialität und ihrer Beziehung zu Gottes Rathschluss und dessen heilsgeschichtlicher Vollführung weit über die Grenzen des Ahnungsvermögens hinausliegt und sich von dessen Aeusserungsweise wesentlich unterscheidet. Die herrschende psychologische Richtung erkennt die Wahrheit solcher so aufgefasster Vorgänge nicht an; sie sagt, dass da der Mensch sein eigner Genius werde und der Inhalt seiner eignen religiösen Innerlichkeit sich abbilde. Die h. Schrift aber, welche persönlichen Verkehr des Menschen mit dem persönlichen Gotte zum Anfang, Mittel und Ende ihres Inhaltes und Zweckes hat, fordert, obwohl andererseits vor Träumen wegen ihrer überwiegend illusorischen, subjectiven Beschaffenheit nachdrücklich genug warnend, Anerkennung solcher Offenbarungsträume, in welchen Gott und Mensch einander gegenübertreten wie Ich und Du und gottgewirkte Bilder des Künftigen in das Traumleben des Schlafenden

eintreten. Solche Träume, welche, wie alles Göttliche, das Beweisthum ihrer göttlichen Herkunft in sich selbst tragen, sind ein wesentliches Glied in der Kette der zeitlichen Heilsverwirklichung. Die Schrift erzählt ihrer eine ganze Menge. Beispiele solcher, durch welche dem Einzelnen Gottes Gesinnung und Wille offenbar wird, sind die Träume Jakobs in Bethel Gen. 28, 12 ff. und in Haran Gen. 31, 10—13, der Traum Salomo's in Gibeon 1 K. 3, 5 ff., die Träume Josephs des Mannes Maria's Mt. c. 1. 2., die Gesichte des Paulus Act. 16, 9. 18, 9 f. 23, 11. 27, 23 f., wofern sie (was nicht ausdrücklich gesagt ist) vom Apostel im Schlafzustande erlebt wurden. In solchen auf den Lebensweg des Einzelnen bezüglichen Träumen antwortet Gott wohl auch zuweilen aufrichtigen Fragern 1 S. 28, 6. Und Beispiele zukunftgeschichtlicher Träume allgemeineren Gesichtskreises sind die Träume Nebucadnezars und Daniels, vielleicht auch wegen ihres Eingreifens in die Geschichte des Volkes Gottes die Träume Pharao's Gen. c. 41, obwohl diese sich auch, ohne dass 41, 25 dagegen, für gottgefügte Ahnungsträume halten liessen. Ist derjenige, welcher solche Offenbarungsträume hat, ein berufener Mittler göttlicher Offenbarung, so sind es prophetische Träume im eigentlichen Sinne. Von diesen prophetischen Traumgesichten sind die Wachgesichte wohl zu unterscheiden, welche der Prophet, sei es bei Tage oder bei Nacht, im wachenden Zustande empfängt. Beidemal sind die äussern Sinne gebunden, aber bei jenen ist die Bindung die natürliche Erscheinung des Schlafes, bei diesen die ausserordentliche Folge einer Gotteswirkung. Jeder tiefe Schlaf ist zwar, insofern die Seele aus ihrer Bezogenheit auf die Aussenwelt in ihre Beziehung auf sich selbst und den Geist und durch ihn auf Gott entrückt wird, eine ἔκστασις (LXX für תרדמה), aber es giebt auch schon natürlicherweise eine dem ähnliche Verinnerung im Wachzustande und geistlicherweise eine eigends für Offenbarungszwecke von Gott gewirkte. Das ist die Ekstase (von ἐκστῆναι, Gegens. σωφρονεῖν vom tageshellen, nüchternen, discursiven Denken 2 Cor. 5, 13) im prophetischen oder mystischen Sinne Act. 10, 10. 11, 5. 22, 17, alttestamentlich חָזוֹן im Unterschiede von חֲלוֹם Jo. 3, 1. Dan. 1, 17., eine gottgewirkte Concentration des menschlichen

Gesammtlebens auf das pneumatische Apok. 1, 10., eine Verinnerung, welche sich auf der Grenze des Leibeslebens und des Todes d. i. der Scheidung der Seele vom Körper bewegt 2 Cor. 12, 2—4. Diese Ekstase im Wachen steht über dem Offenbarungstraume, so wie hinwieder über beiden jenes Schauen Gottes, dessen Mose gewürdigt ward, denn weder in dem Traume noch in der Ekstase ist das Geschaute ganz ohne die Hülle von Symbol und Räthsel, welche der Abstand Gottes und der Geisterwelt vom Menschen mit sich bringt Num. 12, 6—8.[1] Dass auch in Traum und Ekstase Truggebilde des Herzens den Schein göttlicher Offenbarungen annehmen können, ist der Schrift wohl bewusst. Sie warnt davor, giebt die entscheidenden Kriterien an (Dt. 13, 2 ff. Gal. 1, 8) und ist reich an warnenden Beispielen. Denn eben das ist die Verblendung und Lüge der falschen Propheten, in deren Träumen sich die fleischlichen Wünsche und Hoffnungen des Volkes, dem sie schmeicheln, verkörpern Jer. 29, 8 vgl. 23, 32 u. ö.

Diese Fachordnung der Träume hat uns schon einige Schritte über die Grenze dieses Abschnittes, in dem wir den natürlichen psychologischen Bestand betrachten, hinausgeführt. Die Träume der zweiten und dritten Gattung (die Gewissens- und die Offenbarungsträume) gehören dem Gebiete der Gnade und des Wunders an, welche die Natur durchbrechen. Wenn der Geist des Menschen, ursprünglicher Bestimmtheit und Bestimmung gemäss, in Gott ruhete, so wäre aller Schlaf des Menschen, ohne dass es übernatürlicher Gnaden- und Machtwirkungen Gottes bedürfte, Sammlung in Gott, und die Fülle des gottesbildlichen gottverbundenen Geistes würde sich in der von den letzten Lebensgestalten auf die ersten zurückgezogenen Seele zwar minder entfaltet, aber um so intensiver spiegeln. Nachdem aber die Seele in die Knechtschaft des Leibes gerathen und das Gottesbild des Geistes erblichen und verdunkelt ist, trägt das Schlafleben des Menschen den Charakter der Turba, zu welcher die Harmonie der Kräfte des Menschen geworden ist, und es wird da in wirren

[1]) Ist es zufällig, dass die Schrift von Jesu zwar erzählt, dass er geschlafen, nirgends aber dass er geträumet?

und sündlichen Bildern offenbar was im Menschen ist. Selbst wenn das Innerste des Menschen, das Wollen seines Geistes, auf den Gott seines Ursprungs gerichtet ist, hat es die von der Turba ausgehenden Verlockungen, Befleckungen und Störungen unaufhörlich abzuwehren und sich davon zurückzuziehen, und damit es freier und reiner sich äussere und ein tauglicheres Organ göttlicher Offenbarung werde, ist eine Bindung und Ertödtung des der Sünde und Materialität verfallenen seelisch-leiblichen Selbstlebens des Menschen erforderlich, durchgreifenderer bewältigenderer Art, als die im gesunden und normalen Schlafen und Träumen gewöhnliche.

Wie verzerrt und zerrüttet in dem gegenwärtigen natürlichen Zustande des Menschen das Verhältniss des Leibeslebens zum Seelen- und Geistesleben ist, wird uns noch klarer werden, wenn wir nun nach den von der h. Schrift gegebenen Winken die wechselnden Zustände der Gesundheit und Krankheit, zwischen denen das menschliche Leben hin- und herschwankt, psychologisch betrachten.

Gesundheit und Krankheit.

§. 15.

Worin besteht denn nach der Schrift das Wesen der Krankheit? — Mancher wird denken, dass man eine Antwort auf diese Frage in der Schrift weder suchen dürfe noch finde, in Wahrheit aber giebt sie uns über das Wesen der Krankheit die tiefsten Aufschlüsse. Sie sagt uns, welches der Krankheit Wesensgrund ist, nämlich der Zorn. Sie sagt uns, welches der Krankheit Wesensbeschaffenheit, nämlich die Turba. Sie sagt uns, welches der Krankheit Wesensprocess, nämlich Sterben oder Strebung zum Tode.

Der Wesensgrund der Krankheit ist der Zorn. „Wir sind hingeschwunden — sagt Ps. 90, 7 f. das Israel der Wüste — durch dein Schnauben und durch deine Zorngluth sind wir verstört. Du hast gestellt unsere Missethaten dir gegenüber, unser Geheimstes in die Lichthelle deines Angesichts.“ Der Tod ist laut Gen. 3, 19 ein Zornverhängniss Gottes, also auch die

Krankheit, dieses „Wetterleuchten des Todes.“ Zwar kann die Erkrankung eines Menschen, wie das B. Iob zeigt, auch eine Fügung der göttlichen Liebe sein, die ihn züchtigen und bewähren will, aber die Krankheit an sich hört damit ebensowenig auf, eine Zornwirkung zu sein, als der Tod, dessen Stachel die Sünde ist. Die Krankheit ist eine Wirkung des infolge der Sünde in der Welt und insbesondere in der Menschheit waltenden Zorns, und ihre Hebung, die Hebung der Krankheit in ihrem ganzen Umfange, ist ebendarum laut Mt. 8, 17 Aufgabe des Erlösers. Die Grundeigenschaften des Zorns sind auch wirklich die Grundeigenschaften der Krankheit. Sie drängt den Menschen in einen dumpfen, stumpfen, dunklen Zustand der Verinnerung, bricht in heftige Schmerzen aus und versetzt das Lebensrad in fibernde feurige Schwingung.[1] Sie erweist sich dadurch als eine abnorme Steigerung der drei ersten Lebensgestalten und als eine feindliche Erhebung derselben über die andern.

Denn ihre Wesensbeschaffenheit ist Turba. Die Krankheit ist immer eine mit finstrer Abspannung wechselnde feurige Erregung, welche das Gleichgewicht der Kräfte stört und sie in Widerstreit mit einander versetzt. Sie ist immer רִיב Iob 33, 19, der Gegensatz von שָׁלוֹם. Wie tiefsinnig dass die alttest. Sprache für Wohlbefinden oder Gesundheit (*valetudo*) und Frieden Ein Wort hat: שָׁלוֹם (z. B. Gen. 29, 6)! Wenn in den Beziehungen und Wechselbeziehungen der leiblichen und seelischen und geistigen Kräfte Friede herrscht, so ist der Mensch gesund, was seit die Sünde sich der Menschheit bemächtigt hat nie in absoluter, immer nur in relativer Weise der Fall ist. Krankheit ist Aufgelöstheit dieser relativen Harmonie. Sie ist keine parasitische Lebensgestalt, die sich neben den das Leben des Menschen constituirenden eindrängt,[2] sie ist partielle oder totale, grössere oder mindere Verfeindung dieser selbst unter einander.

Ihr Wesensprocess aber ist Sterben oder Strebung zum Tode. Die Schrift giebt auch diesem Grundzug der Krankheit

[1]) Daher so viele auf den Begriff des Brennens und Glühens zurückgehende Krankheitsnamen: שְׁחִין. קַדַּחַת. חַרְחֻר. דַּלֶּקֶת, *πυρετός*.

[2]) Ein Grundsatz in v. Ringseis' sogenannter „ontologischer“ Medicin.

einen sehr bestimmten Ausdruck, indem sie das Genesen חָיָה (מֵחָלְיוֹ) nennt (z. B. Jos. 5, 8. 2 K. 1, 2. 20, 7). Die Krankheit ist also immer ein Ansatz zum Sterben, ein Ableben, da das Genesen immer ein Wiederaufleben ist. In diesem Sinne erfüllt sich die Drohung: „welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben" am Tage der Uebertretung wirklich: die Menschen sind von da an nicht blos Sterbliche, sondern Sterbende. Ihr gesundes Leben, zu dessen Nährung und Kräftigung der Lebensbaum bestimmt war, ist von da an ein dem Zornverhängniss des Todes verfallenes und verfällt ihm nur deshalb nicht sofort, weil die Gnade den morschen Organismus stützt. So ist es noch immer. Dass wir lebend sterben, kommt von Gottes Zorn, und dass wir obwohl sterbend dennoch leben, ist Gottes Gnade.

Hat die Krankheit Gottes Zorn zum Wesensgrund und des Menschen Sünde zur Ursache, so liegt die Wurzel der Krankheit im Geiste. Die Krankheit in der Menschheit hat damit begonnen, dass der Geist des Menschen erkrankt ist; erst vom Geiste aus sind auch Seele und Leib krank geworden. Das stimmt nun freilich schlecht mit der Ansicht der neueren Psychiatrie. „Dass der Geist oder die Seele im wahren Sinne des Worts krank sein könne — sagt ein scharfsinniger französischer Irrenarzt [1] — wird Niemand zugestehen mögen. Es ist logisch unmöglich, dass eine geistige Potenz, eine Kraft reiner Einheit und reiner Thätigkeit von irgend Etwas betroffen werden könne, was unserem Begriffe von Krankheit analog wäre. Die Krankheit ist eine Eigenthümlichkeit oder vielmehr ein Schicksal der Dinge in der körperlichen Welt, d. h. der aus Theilen zusammengesetzten Dinge, der Dinge, die nicht unbedingt eins sind, wie die Seele, sondern im Gegentheil durch eine Anhäufung vielfacher Molecüle gebildet, veränderlich und einem steten Wechsel unterworfen sind." Auf Grund dieser Ansicht, nach welcher Seelenkrankheiten oder Seelenstörungen eigentlich nur Leibes- und zwar Gehirnkrankheiten sind, behauptet man, dass der Geist eines Wahnsinnigen zur Aussenwelt sich etwa so ver-

[1] Buchez bei Edel, Untersuchungen über das intellectuelle Leben S. 9.

halte, wie der Virtuose zu seinen Zuhörern bei einem zerrütteten verstimmten Instrumente, und dass man von Seelen- oder gar Geisteskrankheit nur so synekdochisch reden könne, wie man, wenn ein Mensch abgerissene Kleider hat, diesen selbst einen Abgerissenen nennt. Aber jenes Axiom der neuern Psychiatrie ist falsch. Denn die Seele, obgleich nicht zusammengesetzt, ist doch nicht einfach, und obwohl nicht einfach, ist sie dennoch eine Einheit. Dasselbe gilt vom Geiste. Die Schrift lehrt uns an dem Urbilde des Geistes, dem Wesen Gottes des Dreieinigen, dass Einheit und Einfachheit ganz und gar nicht zusammenfallende Begriffe sind. Freilich erkranken Geist und Seele in ihrer Weise, wie der Körper in seiner Weise. Die leibliche Erkrankung ergreift die materiellen Selbstdarstellungsmittel der sieben Lebensgestalten der Seele, die seelisch-geistige diese sieben Lebensgestalten selbst und die drei Grundkräfte des Geistes.

Da die Schrift die Folge des Abfalls von Gott geistlichen Tod nennt, so muss sich auch, da dieser nicht in Vernichtung des Geistes und der Seele besteht, von einem kranken Leben beider in ethischem Sinne reden lassen, welches sich entweder zu geistlichem Genesen wendet oder in geistliches Sterben ausgeht. In diesem Sinne lesen wir 1 Tim. 6, 4 *νοσεῖν* von einer krankhaften Sucht des Geistes (*νοῦς*) nach einem für die Gottseligkeit gleichgültigen und ihr entfremdenden Wissen, und in gleicher Beziehung 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 8 von Menschen mit zerrüttetem Geiste (*διεφθαρμένοι τὸν νοῦν*). Und Jeremia sagt 17, 9 von dem Menschenherzen, wie es sich von Natur befindet, dass es uneben oder höckericht (vgl. Jes. 40, 4. Ps. 131, 2) und todtkrank (אָנֻשׁ) ist in einer nur vor Gott ganz offenbaren Weise. Die Beziehung des Geistes und der Seele auf Gott, auf sich selbst, auf die eigne Leiblichkeit und die Welt hat eine dem Willen Gottes und der Bestimmung des Menschen widerstreitende Verkehrung erlitten, welche nothwendigerweise zugleich eine krankhafte Affection der das Wesen des Geistes und der Seele constituirenden Kräfte ist (Abschn. 3 §. 2). Sind aber Geist und Seele ethisch verkehrt, so ist auch der Leib nicht im normalen Zustande. Die Ursünde der Erstgeschaffenen hat

Ableben ihrer Leiber zur Folge gehabt und die Erbsünde, in der sie sich fortpflanzt, hat eine mannigfach abgestufte aber doch nie ganz fehlende leibliche Erbsieche zu ihrer Begleitung. Und wie die Erbsünde in wirkliche Sünden ausbricht, so die Erbsieche infolge dieser wirklichen Sünden in allerlei wirkliche Krankheit. Geist und Seele, wenn sie sich bewussterweise selbst verkehren, machen den Leib krank, indem sie ihn entweder geradezu als Werkzeug ihrer sündlichen Triebe und Begierden abnutzen oder durch ihre Leidenschaften (z. B. sinnliche Liebe 2 S. 13, 2) verzehren, oder indem sie ihn wegen der in ihnen selbst herrschenden Disharmonie nicht zu regieren wissen und also ungleichmässig ausbilden, muthwillig gefährden und überhaupt das einheitliche Zusammenwirken seiner Bestandtheile stören und verzerren. Die in dem Menschengeschlecht, in welches der Einzelne durch Geburt und Verhältnisse verflochten ist, herrschende Sünde ist die Ursache aller Krankheit und die actuellen Sünden des Einzelnen sind die Ursache vieler Krankheiten. Nur wenige Aerzte haben einen Sinn für diese Krankheitsquelle. Ein rechter Seelsorger ist hier der beste Arzt, Kraft und Segen aber kommen von Gott dem Heiland.

Den durch actuelle Sünden verursachten Krankheiten stellen wir die durch heftige Affecte verursachten an die Seite. Hinausgezogenes Hoffen, sagt Salomo Spr. 13, 12., macht das Herz krank. Tiefinniges Mitgefühl, ängstliche Besorgniss heisst 1 S. 22, 8 geradezu חֹלָה (s. Ges. *thes.*), und der höchste Grad des Herzleids führt den Beinamen אָנוּשׁ Jes. 17, 11. Jer. 30, 15. Dieser Sprachgebrauch entspricht der Erfahrung. Werden die Affecte, von welchen vorübergehende oder bleibende Gefühle begleitet sind, so stark und tief, dass sie das Leibesleben krank machen oder gar tödten, so ist es immer der innere Mensch, welcher zuvor von ihnen sich überwältigen lässt. Wie die Krankheiten der ersten Art darin wurzeln, dass der Geist, sich in Sünde verkehrend, auch Seelen- und Leibesleben verkehrt, so die Krankheiten dieser Art darin, dass der Geist, überhaupt oder auch nur vorübergehend seiner Selbstmacht in Gott verlustig, sich gewaltigen Eindrücken gegenüber nicht zu behaupten weiss, sondern mit sich selber auch Seelen- und Leibesleben ihnen

preisgiebt. Dieses ohnmächtige Erliegen des Geistes hat seine Grade. Geht es bis zum Tiefpunkte herunter, so wird der Mensch wahnsinnig מְשֻׁגָּע Dt. 28, 34. Also auch in solchen Fällen hat das seelisch-leibliche Erkranken seinen Ausgang im Geiste. Der Wesensbestand des Menschen wäre kein persönlich einheitlicher, wenn diejenigen Recht hätten, welche meinen, der menschliche Geist bleibe dabei unafficirt und schwebe unnahbar wie der Mond hinter den Wolken. Ist aber der Geist, wie wir behaupten, sogar in primärer Weise betheiligt, so haben auch die Krankheiten dieser zweiten Art ihren mittelbar letzten Entstehungsgrund in der Sünde. Denn die Ohnmacht des Geistes, ihr unmittelbarer Entstehungsgrund, ist die Folge seiner Trennung und Ferne von Gott. Mit Gott verbunden hätte er Theil an Gottes seliger Ruhe, und Kraft, alle Störungen derselben zu überwinden. Wir vergessen dabei nicht, dass es auch einen göttlichen Eifer giebt, welcher die Leiblichkeit verzehrt Ps. 69, 10., eine unschuldige reine Liebe Hohesl. 2, 5., einen wohlberechtigten Kummer über den Verfall der Gemeinde Am. 6, 6., eine heilsame Busstraurigkeit und andere heilige Affecte, welche den Leib bis zur Erkrankung in Mitleidenschaft ziehen. Aber es beweist dies nichts gegen unsere obige Behauptung. Denn dass heilige Affecte zerstörerische Wirkungen auf die Leiblichkeit äussern, das wäre unmöglich, wenn das Wechselverhältniss des menschlichen Innen- und Aussenlebens nicht durch die Sünde zu einem Missverhältniss geworden wäre.

In den besprochenen zwei Krankheitsarten giebt der Geist den Ausschlag zur Erkrankung. Weil aber das Verhältniss durchgreifender Wechselbedingung des geistleiblichen Wesensbestandes des Menschen durch die Sünde ein abnormes geworden ist, erkranken Seele und Geist häufig auch durch Wirkung des Leibes. Krankhafte, in innern oder äussern physischen Ursachen begründete Zustände des Leibes wirken auf Seele und Geist, und nicht blos so dass sie das Gefühl der Unlust und des Schmerzes (חָלָה Spr. 23, 35. Jer. 5, 3) erzeugen, sondern auch indem sie den seelisch-geistigen Thätigkeiten, sofern diese werkzeuglich vermittelt und bedingt sind, allerlei Hemmnisse entgegenstellen und Trübungen in sie bringen. Sind Geist und Seele

stark genug, um dem Andringen dieser Hemmungen und Trübungen Stand zu halten und Widerstand zu leisten, so werden sie in der Uebung solchen Kämpfens und Siegens um so stärker, unabhängiger und erfahrungsreicher. Im Gegenfalle wirkt die Krankheit des Leibes so überwältigend, dass sie entweder alle Selbstäusserung des Geistes und der Seele in die Passivität des Krankheitsgefühles versenkt oder sogar das innerste Personleben unter Wahnvorstellungen gefangen nimmt. Im letzteren Falle tritt die Seelen- oder Geisteskrankheit im engeren Sinn auf; die Schrift bezeichnet sie als Alteration des Verstandes (שַׁנֵּה טַעְמוֹ, wovon Pi. sich geisteskrank stellen) oder als Wandelung des Herzens Dan. 4, 13. Es ist kaum eine Klasse von Geisteskranken, die in der Schrift nicht erwähnt würde. Der Tobsüchtige heisst Spr. 26, 18. מִתְלַהְלֵהַּ und wahrscheinlich ist מְגִנַּת לֵב Thren. 3, 65 Name der Raserei. Ein Beispiel der Melancholie (רוּחַ רָעָה) haben wir an Saul und ein Beispiel der Metamorphosis (*insania zoanthropica*) an Nebucadnezar. Die Geberde eines Wahnsinnigen מְשֻׁגָּע nimmt David bei Achis an, um sich zu retten 1 S. 21, 14—16; das Merkmal des Wahnsinns ist dass das Wahngebilde einer andern neuen Persönlichkeit sich an die Stelle der eignen wirklichen setzt, weshalb einerseits מְשֻׁגָּע oder אֱוִיל Hos. 9, 7 ein Schimpfname der Propheten ist, indem das Reden Jehova's durch diesen als Täuschung verhöhnt wird, andererseits הִתְנַבֵּא 1 S. 18, 10 auch vom Reden und Gebahren eines wirklich Geisteskranken gebraucht wird. Jenes אֱוִיל bei Hosea (eig. der Schlaffe) bezeichnet mehr einen Verrückten als einen Wahnsinnigen; der Verrückte hat nicht die einheitliche falsche Persönlichkeit wie der Wahnsinnige; sein Ich ist ganz und gar von Wahnvorstellungen zersetzt. Ein anderer Name dieser Geisteskrankheit ist הוֹלֵלוּת Koh. 10, 13 vgl. 2, 2, die zur Krankheit gesteigerte Narrheit (סִכְלוּת). Endlich fehlt es auch der Schrift nicht an einer treffenden Benennung des Blöd- und Stumpfsinns (*torpor*), nämlich תִּמְהוֹן לֵבָב (neben שִׁגָּעוֹן Dt. 28, 28).

Es giebt also Krankheiten des Leibes, welche ethische und welche affectuöse und welche physische Ursachen haben. Und es giebt Krankheiten der Seele und des Geistes, welche von ethischer Selbstverkehrung oder von affectuöser Störung des

Gleichmuths oder von physischer Hemmung und Trübung ausgehn; die beiden ersten haben leibliche Anomalien zur Folge und die letzten haben solche zum Grunde. Dass ausnahmslos alle psychischen Krankheiten physische Anlässe und Gründe haben, ist erfahrungswidrig und, wenn es auch wahr wäre, dass bei Sectionen Geisteskranker meistentheils pathologische Zustände des Gehirns sich vorfinden,[1] so folgt es doch daraus keinesweges. Es giebt psychische Krankheiten, welche ganz offenbar in den mannigfachen Arten geistiger Selbstsucht, wie Hochmuth, Neid, Geiz u. dgl. Lastern, also in den personbildenden Grundkräften des Geistes wurzeln und welche erst von da aus den Leib in eigentliche Erkrankung hineinziehen. Allerdings giebt es wie für psychische Krankheiten affectuöser Art physische Anlagen, so für psychische Krankheiten rein ethischer Art physische Reize, namentlich für alle mit dem Geschlechtsleben zusammenhängende. Aber diese physischen Reize wirken doch nur dann zerrüttend, wenn es der Seele und dem Geiste an Widerstandskraft fehlt, sie nicht bis zur Zerrüttung ihrer selbst über sich mächtig werden zu lassen. Die Thatsache der Vererbung sündlicher Anlagen umschliesst hier zwar eine Menge von Geheimnissen, welche die Kranioskopie zu lüften sich unterfangen hat, aber die angeerbte sündliche Bestimmtheit in ihrer individuellen Mischung ist ja eben die ethische Aufgabe, in welche der Mensch sich hineingestellt findet und welcher er, wenn er überhaupt zu vollem Bewusstsein kommt und nicht von Geburt her gehemmten und getrübten Geistes ist, auch gewachsen ist, sofern er Kräfte aus Gott schöpft und seine Kräfte in Gott sammelt.

[1]) Vgl. F. W. Hagen, Psychiatrie und Anatomie 1855 S. 46: „Die Leichenbefunde an den Gehirnen Geisteskranker sind nicht von der Art, um in ihnen die nächste Ursache der psychischen Krankheit suchen zu dürfen, und ebend. S. 54: „die bisherigen anatomischen Erfahrungen sollten doch zur Genüge gelehrt haben, dass, da das eigentlich innerste Leben des Gehirns kein sichtbar materielles ist, auch seine Abweichungen nicht immer schon von vornherein etwas Handgreifliches sein müssen.“ Die Substanzveränderung tritt gewöhnlich erst in den späteren Stadien auf. Es giebt Abnormitäten, welche zur Krankheit prädisponiren, aber die meisten sind nicht Ursache, sondern Folge.

Natürliche und dämonische Krankheit.

§. 16.

Ist der Tod durch den Satan, der die Erstgeschaffenen verführte, in die Welt gekommen, so geht auch alle Krankheit auf den, der des Todes Gewalt hat Hebr. 2, 14, als letzte Ursache zurück, aber, was wohl zu merken, innerhalb der Reihe des Geschöpflichen, denn die letzte übergeschöpfliche Ursache des Todes und der Krankheit ist Gott, welcher laut Jes. 45, 7 ebensowohl Schöpfer der Finsterniss als Bildner des Lichts, ebensowohl Stifter des Friedens als Schöpfer des Bösen ist (בֹּורֵא רָע) d. h. freilich nicht: des Bösen als That, welches von dem wahlfreien geschöpflichen Willen und nur von diesem ins Dasein gesetzt wird, wohl aber der Möglichkeit des Bösen und der Selbststrafe des Bösen und überhaupt des Strafübels. Der Satan ist der Erste, der die in der geschöpflichen Freiheit liegende Möglichkeit des Bösen in Wirklichkeit gesetzt und dadurch Gottes Zorn in sich erregt hat, welcher sich in ihm als Macht der Verstörung seines rein geistigen Wesens und in dem geistleiblichen Menschen als Macht des Todes äussert. Diese Macht des Todes ist Gottes, und sie ist des Satans nur insofern, als alles, was nicht absolut frei geworden ist von seiner Herrschaft, dieser von ihm entbundenen Macht des Todes erliegt. Wir würden aber sehr irren, wenn wir meinten, dass alles Sterben und alle Krankheit ausnahmslos, nur in mannigfaltiger Weise, die Wirkung des Satans oder anderer Geistwesen sei.[1] Diese Meinung finde ich nicht in der Schrift begründet. Die Eine letzte Ursache alles Uebels ist der als Selbststrafe der Sünde folgende göttliche Zorn, welchen allerdings der Satan in Gottes Schöpfung und insbesondere in der Menschheit entzündet hat, ohne aber deshalb auch der Mittler aller einzelnen Zornwirkungen Gottes zu sein. Wie es fleischliche und satanische Versuchungen giebt, so giebt es auch natürliche und dämonische Krankheiten. Die Schrift unterscheidet ja Mt. 4, 24. 8, 16. Mr. 3, 15 und an vielen andern

[1]) s. Hofmann, Schriftbeweis 1, 393 f. vgl. 311., Hahn, Theol. d. N. T. 1, 304. 374.

Stellen diese zwei Arten von Krankheit ausdrücklich. Jene haben zu ihrer unmittelbaren Ursache das die gegenwärtige Welt zugleich mit dem Principe der Liebe durchwaltende Princip des Zorns, diese dagegen sind mittelbar vom Satan und andern Geistwesen gewirkt. Denn es giebt ausser und unter dem Satan ein ganzes grosses Reich überirdischer Wesen, welche in widergöttlicher Selbsterhebung das göttliche Liebeslicht in sich ausgelöscht haben und ganz und gar zu Gefässen des göttlichen Zornes geworden sind. Es ist das Reich der שֵׁדִים, griechisch der *δαίμονες* oder *δαιμόνια*.[1] Dass diese auf den Menschen eine verderbliche Einwirkung nicht blos ethischer, sondern auch magischer Art ausüben können, hat in dem Knechtschafts- und Wahlverwandtschaftsverhältnisse seinen Grund, in welches das Menschengeschlecht seit der Ursünde zu diesem unsichtbaren finstren Reiche gerathen ist. Die Zorngewalt desselben über die Menschen reicht aber nur soweit als Gott es zulässt, und diese Zulassung bemisst sich nach seinem heiligen Gerechtigkeits- und Gnadenwillen, der alle geschöpflichen Mächte des Zorns wie der Liebe sich dienstbar macht.

Wir vergegenwärtigen uns nun vorerst nur symptomatisch die dämonischen Krankheitsbilder, welche die Schrift uns vor Augen stellt, um uns dann, soweit sie in den Bereich unserer Aufgabe fallen, ein psychologisches Urtheil darüber zu bilden.

Die dämonischen Krankheiten bestehen theils in physischer theils in physisch-psychischer Vergewaltigung. Die meisten dämonischen Krankheitsfälle, deren die Schrift Erwähnung thut, sind (was man gemeinhin nicht gehörig beachtet) der ersteren Art. Die Elephantiasis Iobs, welche der Prolog des Buches unter Gottes Zulassung vom Satan ausgehen lässt, ist eine rein physische Krankheit, denn die hohen geistlichen Anfechtungen, die sich damit verbinden, sind, wenn sie auch im Sinne des Buches als satanische gelten sollten, doch keine eigentliche psy-

[1]) Die (swedenborgisch lautende) Definition des Josephus *bell. VII*, 6, 3: *τὰ δαιμόνια πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα* ist falsch; indess scheinen glaubhaft bezeugte Erfahrungen dafür zu sprechen, dass das Dämonenreich in seinen verderblichen Einwirkungen auf Menschen sich durch die Seelengeister unselig Verstorbener verstärkt.

chische Krankheitserscheinung. Desgleichen rein physisch ist die Lc. 13, 11 erwähnte achtzehnjährige Rückgratsverkrümmung eines Weibes, wo übrigens *πνεῦμα ἀσθενείας*, ohne persönlichen Sinn zu haben, nur damaligem Sprachgebrauch gemäss die geheime Krankheitsmacht zu bezeichnen scheint.[1] Auch die periodischen Krankheitsanfälle, in welchen Paulus Faustschläge des Satansengels zu fühlen bekommt, sind nur ein leibliches Uebel, denn er nennt es einen Pfahl im Fleische, durch den ihn Gott in der Demuth bewahren wolle 2 Cor. 12, 7. Eine besondere Art solcher dämonischen Leibeskrankheiten sind die magischen Bindungen an sich gesunder Glieder, wie bei dem Stummen Mt. 9, 32 f. und dem Taubstummen Mt. 12, 22—24. Beidemal heilt der Herr mittelst Dämonenaustreibung. Die Kranken sind zwar nicht eigentlich Besessene, aber sie sind es doch gewissermaassen. Denn Dämonen haben partiellen Besitz von ihrer Leiblichkeit ergriffen und sich in ihr eingenistet. Aus diesem Besitze und Sitze[2] vertreibt sie der Herr. So ist es auch bei dem von Kindheit her Mondsüchtigen *σεληνιαζόμενος*, den er, vom Berge der Verklärung herabgekommen, heilte. Auch das ist kein eigentlich Besessener, sondern nur ein dämonisch Epileptischer. Die Geschichte giebt folgende Symptome an: krampfhafte Bewegungen: Zerrungen, Dehnungen u. dgl. Lc. 9, 39. 42., angstvolles Aufschrein Lc. 9, 39., Schäumen des Mundes Lc. 9, 39., Zähneknirschen Mr. 9, 18., Wälzen am Boden Mr. 9, 20., unfreiwilliges lebensgefährliches Fallen Mt. 17, 15., nachfolgende Abspannung Mr. 9, 18 (wenn *ξηραίνεσθαι* hier nicht vielmehr das Erstarren bedeutet). Das sind alles Symptome des in der alten Medicin sogenannten *morbus lunaris* (*comitialis, puerilis*).[3]

[1]) Denn *πνεύματα πονηρὰ* und *ἀσθένειαι* unterscheidet Lucas ausdrücklich 8, 2 vgl. 5, 15. Ueber diesen unpersönlichen Gebrauch von רוח (z. B. רוח צרדה Geist des Starrkrampfs) s. Brecher, Magie und magische Heilarten im Talmud S. 177.

[2]) Besessenheit ist ein doppelsinniger Ausdruck. Einerseits entspricht er dem *possessio* der Kirchensprache (wovon als ein niedrigerer Grad *obsessio* unterschieden wird), andererseits verbindet sich damit die Vorstellung realer Inwohnung, wie bei Josephus *ant. VI*, 11, 2 von Saul gesagt wird: *σοὶ τοῦ πονηροῦ πνεύματος καὶ τῶν δαιμονίων ἐγκαθεζομένων*.

[3]) S. Winer RW. 2, 163.

Die Frage, ob diese Krankheit nach biblischer Vorstellung in jedem Falle eine dämonische sei, lässt sich weder entschieden bejahen noch verneinen. Die σεληνιαζόμενοι werden aber Mt. 4, 24 ausdrücklich von den δαιμονιζόμενοι unterschieden. Sie sind, obgleich sie durch Dämonenaustreibung geheilt werden, doch keine eigentlich Besessenen. Ihre Krankheit ist (wenn auch nicht ohne psychische Reflexe) eine rein physische. Es ist die Leiblichkeit des Kranken, welche von Zeit zu Zeit vom Dämon gepackt wird. Dieser Dämon heisst wohlbedacht ein sprachloser Geist πνεῦμα ἄλαλον καὶ κωφόν Mr. 9, 17. 25. Es ist das Leibesleben des Menschen, welches vom Geiste in der Weise einer stummen Naturgewalt ergriffen wird. Das ists wodurch die physische dämonische Krankheit sich von der physisch-psychischen wesentlich unterscheidet.

An den Dämonischen von Gadara haben wir ein Beispiel eigentlich Besessener (δαιμονιζόμενοι, δαιμονισθέντες, δαιμόνιον ἔχοντες im engeren Sinne[1]). Wir gewahren da folgende Symptome: sie brüllen fürchterlich Mr. 5, 5., zerreissen in unnatürlicher Stärke die Zwangsbande Mr. 5, 3 f., leiden keine Kleider Lc. 8, 27., wüthen heftig gegen sich selbst Mr. 5, 5., bleiben nicht daheim, sondern halten sich Tag und Nacht in Grabstätten und Bergen auf Mt. 8, 28. Mr. 5, 5., und überfallen wüthig die ihnen zu nahe kommen Mt. 8, 28 vgl. Act. 19, 16. Diese Symptome entsprechen dem was als natürliche Krankheit Tobsucht mit Unstetigkeit genannt wird.[2] Durch den Zug nach Gräbern und wüsten Orten (Lc. 8, 29 vgl. Mt. 12, 43) bekundet diese Unstetigkeit schon ihren dämonischen Charakter, aber das

[1]) Noch andere Benennungen Lc. 6, 18. Act. 5, 16. 8, 7. 10, 38. Die spätere kirchliche Benennung war ἐνεργούμενοι Guericke, KG. 1, 166 (Ausg. 8). In den Talmuden, welche gepfropft voll von Dämonologischem sind, giebt es für Besessenheit gar kein Wort und auch die Vorstellung fehlt. Es wird gesagt, dass ein böser Geist auf einem ruhe oder einen ergreife, ihn ins Freie fortreisse u. dgl., aber nicht dass er in einen eingehe und ihn besitze. Aehnlich, wie die beiden Gadarener, wird *j. Therumoth* 40 b der שׁוֹטֶה (Närrische) beschrieben, aber es wird nirgends von oder mit שׁד ein Eigenschaftswort gebildet, welches dem neutest. δαιμονιζόμενος entspräche — ein Beweis, wie mangelhaft die Talmude den Stand des Judenthums zur Zeit Christi abspiegeln.

[2]) s. Spielmann, Diagnostik der Geisteskrankheiten 1855 S. 42—45.

Krankheitsbild eines eigentlich Besessenen vollendet sich erst dadurch dass der Dämon oder die Dämonen mit gänzlicher Verdrängung der Selbstmacht des Menschen entweder mittelbar, der menschlichen Organe sich bedienend, oder unmittelbar aus ihm sprechen.[1] So hören wir sie sprechen aus den gadarenischen Besessenen Mt. 8, 29. 31.; aus dem in der Synagoge zu Capernaum Lc. 4, 34., aus welchem der Dämon laut schreiend ausfährt Mr. 1, 26.; aus dem in Ephesus Act. 19, 15. So sprachen sie aus jenen Vielen, welche Jesus heilte, indem er als der Christus die Dämonen zu schweigen zwang Lc. 4, 41 (u. Parall. bei Mr.); so müssen sie auch aus Maria von Magdala gesprochen haben, da ihre Zahl angegeben wird Lc. 8, 2 vgl. 8, 30. Dass es Geister wären, die aus solchen Kranken sprachen, zeigte sich daran, dass das Ausgesprochene eine über den Erkenntnissgrad der damaligen Menschen hinausgehende Erkenntniss der Person und des Werkes Jesu verrieth, und dass es böse und unreine Geister wären, zeigte sich daran, dass sie nichts mit Jesu zu schaffen haben wollten und dass seine Nähe die Raserei der Besessenen steigerte. In allen diesen Fällen heilte der Herr durch Dämonenaustreibung (Exorcismus), einmal mittelst Fernwirkung Mr. 7, 30.[2] Die Dämonen der beiden gadareni-

[1]) Auch die Aussagen des Kranken, dass er Teufel in sich beherberge, reichen noch nicht aus. Diese Aussagen können, wie ich selbst an einer Kranken zu beobachten Gelegenheit hatte, auf Wahnvorstellung beruhen. Die in der neuern Psychiatrie sogenannten Dämonomanen sind nicht alle auch Besessene, und jedenfalls sind die im N. T. geschilderten Besessenen mehr als von der Wahnvorstellung des Besessenseins beherrschte Melancholische. Man vgl. von den Schriften der Alten bes. Christ. Scriver, Das verlorene und wiedergefundene Schäflein 1672 u. ö. und von den Schriften der Neuern Blumhardts Vertheidigungsschrift gegen de Valenti 1850.

[2]) Wie ganz anders die jüdischen Exorcisten! Nach Jos. *bell. VII*, 6, 3 wuchs in dem Jerusalem im Norden umgebenden Thale *Βαάρας* eine gleichnamige feuerfarbige Pflanze, von der er Fabelhaftes erzählt: diese braucht den Dämonischen nur nahe gebracht zu werden, so treibt sie die Dämonen aus. Eleazar, den er selbst in Gegenwart Vespasians und seiner Söhne Proben seiner Macht über die Dämonen ablegen sah *antiq. VIII,* 2, 5., hielt dem Kranken einen Ring, in den eine von Salomo als Heilmittel angegebene Wurzel gefasst war, unter die Nase und zog ihm unter Beschwörung und Hersagen salomonischer Formeln den Dämon heraus. Um die Anwesenden von der Rea-

schen Besessenen bitten Jesum, in welchem sie Gottes Sohn, ihren künftigen Richter, erkennen, in eine Schweineheerde fahren zu dürfen. Denn in Leibern sich bergend und an leiblichen Geschöpfen sich austobend finden die Dämonen eine Linderung des Zorngefühls, von welchem ihr rein geistiges Wesen ergriffen ist und durchtobt wird. Der Herr gewährt ihnen was sie erbitten, damit für die beiden Besessenen ihre Wunderrettung um so überzeugender werde. Die Schweine aber, von einer fremdartigen Macht sich ergriffen fühlend, stürzen sich ins Meer.[1]

Nachdem wir nun den Thatbestand dargelegt, liegt uns die Aufgabe ob, ihn uns, so weit es möglich ist, psychologisch klar zu machen. Ich wüsste nicht, wer in neuester Zeit diese Aufgabe einsichtiger zu lösen versucht hätte, als Dieringer in dem betreffenden Artikel des Aschbachschen Allgemeinen Kirchenlexikons, derselbe römisch-katholische Theolog, welcher in seinem „System der göttlichen Thaten" betitelten Werke (1841) die Zeugnisse der Alten über den Fortbestand der Gabe der Dämonenaustreibung und der andern Wundergaben in den ersten christlichen Jahrhunderten so belesen zusammengestellt hat. Die durch den Fall in der Sünde verstrickte Menschheit als solche — sagt er — befindet sich in einer innern Wahlverwandtschaft mit den abgefallenen Geistern, welche sie dem verführerischen und quälenden Einflusse dieser blosstellt; wie weit aber dieser Einfluss bei dem einzelnen Menschen sich gestalte, hängt nicht allein von dessen sittlicher Selbstbethätigung ab, sondern überhaupt von der Art und Weise, in welcher sich der Einzelne

lität des Vorgangs zu überzeugen, stellte er einen Becher voll Wasser oder ein Fusswasserbecken dazu hin und gebot dem Dämon, es umzustossen, um die Zuschauer dessen dass er den Menschen verlassen zu vergewissern. Im Hinblick auf solchen Spuk und auf Act. 19, 13 ff. ist was der Herr Mt. 12, 27 den Pharisäern entgegenhält nur eine *argumentatio ad hominem:* wenn sie was ihre Exorcisten leisten göttlicher Macht zuschreiben, so kann es doch nicht dämonische Macht sein, durch welche er, Jesus, die Dämonen in solcher Ueberlegenheit und solchem Umfange bewältigt wie kein Anderer.

[1]) Es erröthe — sagt dazu Hieronymus — der Manichäer: wenn von derselben Natur und demselben Ursprunge die Seelen der Menschen und der Thiere sind, warum ertrinken wegen der Errettung eines oder zweier Menschen zweitausend Schweine?

nach dem unerforschlichen Rathschlusse der Vorsehung an dem gemeinsamen Wehe des ganzen Geschlechtes betheiligen soll; denn obgleich alle Krankheit eine Folge und Strafe der Sünde, so ist doch im Allgemeinen das persönliche Verschulden eines Menschen nicht zu messen nach dem Antheil, der ihm an den physischen Leiden und Bedrängnissen des Geschlechtes geworden ist (Joh. 9, 1—3 und B. Iob). Die Besessenheit ist ohnehin nur graduell verschieden von dem Einflusse, welchen die feindlichen Mächte mehr oder weniger auf jeden Menschen auszuüben streben, und hat ihre fürchterliche Seite nur in ihren augenfälligen Gestaltungen, indessen andere Wirkungsweisen der gefallenen Geister sich der äussern Wahrnehmung entziehen, dafür aber für die Seele der Zugänglichen um so verderblicher werden können: Judas war kein Besessener, und dennoch ist Satan in ihn gefahren und hat ihn zu schwärzerer That verleitet, als je ein Dämonischer ausführen mag (Joh. 13, 27).[1] Nachdem Dieringer hierauf die Vorstufen der Besessenheit besprochen: die Versuchungen und Reizungen (*tentationes*), die Nachstellungen (*insidiae*), die Umsessenheit (*circumsessio*) und die Belagerung (*obsessio*), sucht er den Unterschied der eigentlichen Besessenheit (*possessio*) von diesen vier Vorstufen festzustellen, und findet ihn darin, dass hier die Gleichzeitigkeit der wahrnehmbaren Selbstbethätigung des Dämons und der menschlichen Seele durch die leiblichen Organe aufgehoben ist, indem die dämonische Gewalt den Gebrauch der Letzteren sich zugeeignet oder denselben doch der Seele verkümmert hat, dergestalt dass diese wie gebunden erscheint, in der That aber nur auf ihre eigne Innerlichkeit angewiesen ist und dem verderblichen Einfluss des Bösen so lange fremd bleibt, als sie demselben nicht freiwillig sich anschliesst. Selten indessen ist diese Gebundenheit in dem Sinne eine totale, dass nicht auch zeitweilig die Seele als handelndes Princip in den Vordergrund träte, so dass die Zustände der Possession und Obsession häufig mit einander wechseln.

[1]) Fürchterlicher — sagt auch Gerhard in seiner *Isagoge* — ist die *obsessio corporalis*, weil sie in die Sinne fällt, schlimmer aber und gefährlicher die *obsessio spiritualis*.

Wie eine solche Zuständlichkeit sich gestalte, ist eins der schwersten Probleme. So viel ist gewiss, dass nie ein Dämon der menschlichen Seele substantiell inwohnen und diese zur blosen Werkzeuglichkeit machen oder anstatt der Seele das innere Lebensprincip des Leibes werden kann, denn durch jenes würde die Freiheit der Seele aufgehoben, durch dieses die lebendige Einigung der beiden Naturen des Menschen zerrissen. Und dennoch ist dieser Einfluss des Dämons nicht rein virtuell zu denken, was einestheils der unzweideutigen Schriftsprache, anderentheils der Natur der Sache selbst entgegen wäre. Am richtigsten wird daher wohl mit J. von Görres gesagt, „dass während die Seele von innen heraus allen ihren Vermögen sich unterstellt, der Dämon von aussen herein sich ihnen zu unterstellen müht, und, wenn es mit diesem Eindringen ihm bis zu einem gewissen Punkte gelungen, das Besessensein eintritt.“ In der wirklichen Possession findet daher eine durch äusseres Andringen vermittelte Beherrschung der Vermögen und Domäne der Seele statt, weshalb der besitzergreifenden Dämonen auch mehrere sein können. Die natürliche Vorbedingung kann in einer verschuldeten oder unverschuldeten somatischen, psychischen und moralischen Prädisposition gegeben sein.

In drei Punkten hat diese Erörterung unsern ganzen Beifall. Erstens: sie geht mit Recht von der Voraussetzung aus, dass die Seele keine schlechthin einfache Monas ist, sondern ein einheitlicher Inbegriff mannigfaltiger Kräfte. Zweitens: sie behauptet mit Recht einen wirklichen Einbruch der dämonischen Gewalt in den Bereich dieser Kräfte. Es ist zu wenig, wenn ältere Dogmatiker in der sogenannten leiblichen Besitzung die Seele nur sympathisch afficirt werden lassen.[1] Die dämonische Gewalt nimmt in der leiblichen Besitzung nicht minder als in der sogenannten geistlichen die Seele und sogar den Geist in Beschlag. Der Unterschied ist nur der, dass in der geistlichen Besitzung der Wille des Menschen vom bösen Geiste knechtisch getrieben wird, ohne dass er actuell frei und also zurechnungsfähig zu sein aufhört, wogegen in der leiblichen Besitzung alles Bewegen und Thun des Menschen die

[1]) Quenstedt, *Systema* 1, 650.

unfreiwillige Folge eines zauberhaften Zwanges ist. Drittens: es ist richtig, dass die dämonische Vergewaltigung ihren Weg von aussen nach innen nimmt und zwar durch die Leiblichkeit hindurch. Dass der Satan die Willensfreiheit des Menschen durch unmittelbare Wirkung auf den Geist desselben binde, ist unmöglich. Ermöglicht wird solche dämonische Bindung erst dadurch, dass der Mensch als geistleibliches Wesen in leibliche Zustände gerathen kann, welche Verwirrung, Schwächung und Lähmung seiner Seelen- und Geisteskräfte zur Folge haben.

In zwei Punkten aber genügt uns Dieringers Urtheil nicht. Erstens: die Einwohnung des Dämons in der Seele soll keine substantielle und doch auch keine blos virtuelle sein. Giebt es denn ein Mittleres zwischen beiden? Und sind die Ausdrücke der Schrift, sowohl da wo sie wie Joh. 13, 27 von ethischer Besitzung, als da wo sie wie Mt. 12, 43—45 von ethischer Besitzung unter dem Bilde physischer redet,[1] nicht so substantiell als möglich? Der obige Satz lautet richtiger so: die Einwohnung des Dämons in der Seele ist keine blos virtuelle, aber auch keine locale, sondern eine übernatürlich substantielle. Ist Gott in des Menschen Geist und Seele gegenwärtig, ohne dass das Wesen dieser zersetzt wird und sein selbst zu sein aufhört, so kann es nicht unmöglich sein, dass auch solche rein geistige Wesen, wie die Dämonen, sich in Seele und Geist des Menschen selbstgegenwärtig geltend machen.[2] Dieringer wendet dagegen ein, dass eine substantielle Einwohnung die Freiheit der Seele aufheben würde. Aber ist denn die Freiheit der Seele im Zustande der Besessenheit nicht auch wirklich aufgehoben? Sie ist überhaupt kein so allmächtig Ding, dass sie nicht bis zur Potenz herabgedrückt und also wie zu Nichts werden könnte. Denn zweitens: auch darin können wir nicht beistimmen, dass eine dämonische

[1]) Dem jüdischen Volke wird dort das Bild eines rückfälligen Dämonischen als Bild seiner Zukunft vorgehalten.

[2]) Augustin *de spir. et anima* c. 26 vgl. *de eccles. dogm.* c. 83 schliesst umgekehrt, dass Dämonen nicht substantiell in die Menschenseele eingehen können, weil es allein Gott dem Dreieinigen zukomme, das was er geschaffen auch substantiell zu durchdringen: *illabi menti illi soli possibile est qui creavit, qui naturâ subsistens incorporeus capabilis est suae facturae.* Aber die Einzigartigkeit der alleserfüllenden Gegenwart Gottes bleibt auch nach unserer Ansicht stehen.

Vergewaltigung, welche die Seele zur „blosen Werkzeuglichkeit“ herabsetzt, unmöglich sei. Die Seele des Besessenen ist wirklich sowohl ihren geistigen als ihren leiblichen Functionen nach zum willenlosen Werkzeuge des dämonischen Willens geworden. Denn das Leben des Menschen hat zu seiner Basis den Willen. Bis zu diesem und also bis zur Wurzel der Seele und des Geistes dringt der Dämon vor. Er bindet in zauberhafter Weise den Willen und macht ihn sich dienstbar. Ebendamit sind auch Geist und Seele zu seinem Organe geworden. Die Potenz ihrer Freiheit kann in Lichtblicken den finstern Bann durchbrechen, denn die Freiheit ist in ihrer Bethätigung gebunden, ohne in ihrem Wesen vernichtet zu sein. Aber im Allgemeinen ist über Geist und Seele und Leib in allen ihren Kräften von jenem Centrum, dem Willen des Geistes, aus der dämonische Bann mit seiner Bindung der Freithätigkeit, seiner Verfinsterung des Bewusstseins, seiner Verkehrung und Verwirrung hingelagert.

Nichts macht den Zustand der dämonischen Besessenheit so deutlich, wie der magnetische Rapport in künstlich hervorgebrachten magnetischen Zuständen. Der Magnetisirte erscheint da als das schlechthin willenlose Werkzeug des Magnetiseurs und der Inhalt des Bewusstseins des Magnetiseurs spiegelt sich im Bewusstsein des Magnetisirten, so dass die Individualität des Einen wie untergegangen ist in der des Andern. Kneife den Patienten, er fühlt es nicht; kneife den Operator, der Patient fühlt es, als wäre er gekniffen worden und klagt über Verletzung des betreffenden Theils. Gieb dem Patienten Rhabarber in den Mund, er hat keinen Geschmack davon; gieb dem Operator Rhabarber in den Mund, und der Patient schmeckt und nennt diesen Stoff, indem er sich einbildet, er habe ihn selbst im Munde. Auf die Beine gebracht, steht er wie festgenagelt, setzt sich aber, den Bewegungen der Hände des Magnetiseurs folgend, in sichtlich unfreiwillige unheimliche Bewegung. Diese sympathische Einheit des Willens steigert sich bis zur sympathischen Einheit des Bewusstseins. Der Patient versteht selbst die unausgesprochenen Gedanken des Operators und geht auf sie ein, oder er redet als aus sich selbst, so aber dass es die auf ihn übergetragene Denkweise und Gedanken des Operators sind, die er reproducirt. Was

sich uns hier darstellt, ist Berauschung, Bindung, Besitzung einer Psyche durch die andere, begleitet von einer aussernatürlichen Steigerung der Kräfte unter eingreifender Mitwirkung böser oder auch guter Einflüsse der Geisterwelt. Aus dieser dynamischen Besitzung einer Menschenseele durch die andere können wir uns eine Vorstellung von der substantiellen Besitzung einer Menschenseele durch einen Dämon bilden. In jenem Falle ist die Besitzung nur dynamisch, weil die Menschenseele an ihren Leib gebunden ist; in diesem Falle ist sie substantiell, obwohl illocal, weil der Dämon kraft seines rein geistigen Wesens die Menschenseele durchdringen kann, ohne ihre Einheit zu zerklüften. In beiden Fällen aber sind Wollen, Denken und Empfinden des Menschen, also die geistigen Wurzeln seines Innenlebens, unter den unwiderstehlichen Trieb einer fremden Macht gerathen und zu Formen eines aufgedrungenen Inhalts geworden.[1]

Wir haben uns in Kennzeichnung der eigentlichen Besessenheit auf das N. T. beschränken müssen, denn das A. T. hat für diesen dämonischen Zustand weder Namen noch Beispiele. Es redet von Krankheit und Gerichten des Todes, welche vermittelt durch den Satan und Engel des Verderbens über die Menschen kommen, aber solchen dämonisch Kranken, wie Jesus in Gadara und anderwärts heilt, begegnen wir nirgends. Wenn Josephus *ant. VI*, 8, 2 von Saul nach dem amalekitischen Kriege sagt, dass ihn *πάθη τινα καὶ δαιμόνια, πνιγμοὺς αὐτῷ καὶ στραγγάλας ἐπιφέροντα* befallen hätten, und wenn er *ant. VI*, 11, 2 Jonathan zu seinem Vater sagen lässt, dass David ihm *τοῦ πονηροῦ πνεύματος καὶ τῶν δαιμονίων ἐγκαθεζομένων* diese ausgetrieben und Seelenfrieden verschafft habe: so trägt er hier, wie anderwärts, Anschauungs- und Ausdrucksweise seiner Zeit in das alttest. Alterthum zurück, denn die alttest. Geschichtschreibung selbst bezeich-

[1]) s. Fr. Fischer, Der Somnambulismus 1839; Ge. Barth, Der Lebensmagnetismus, seine Erscheinungen und seine Praxis, 1852, und das aus dem Englischen übersetzte Werk Joseph W. Haddock's: Somnolismus und Psycheismus 1852. Ohne zu verkennen, dass auch in den spontanen Somnambulismus unfreie Abhängigkeit und phantastische Täuschung ihre finstern Schatten werfen (s. §. 17), haben wir absichtlich oben nur vom operativ hervorgebrachten gesprochen.

net die von Zeit zu Zeit in Raserei übergehende Melancholie Sauls durchweg als unmittelbare Gotteswirkung. Diese Gotteswirkung wird sowohl an sich als ihrer Folge nach ganz ebenso bezeichnet, wie die welche Saul in Gibea erfuhr, vgl. 1 S. 18, 10 mit 10, 10; es ist beidemal Gottes Geist, der ihn plötzlich und gewaltsam überkommt (צָלַח) und die Folge ist beidemal ein ausser sich gerathenes, über das Natürliche und Gewöhnliche hinausgerücktes Reden und Gebaren (הִתְנַבֵּא). Aber das eine Mal ist es der Geist Gottes רוּחַ יְהוָה, der über ihn kommt, das andere Mal ein böser Geist von Gott רוּחַ אֱלֹהִים רָעָה 1 S. 16, 15 oder רוּחַ יְהוָה רָעָה 1 S. 19, 9 — eine Benennung, die wir nicht über unsere Lippen zu bringen wagen würden, wenn die Schrift sich ihrer nicht so gerade heraus bediente. Das eine Mal ist es der Geist Gottes, der zu Gottes heiligem Wesen gehört und diesem Licht- und Liebeswesen gemäss wirkt, das andere Mal eine Geisteswirkung Gottes, welche die finstren und feurigen Mächte göttlichen Zorns, die Saul durch seine Sünde erregt hatte, in ihm wirksam macht. Die Schrift gedenkt da überall keiner dämonischen Vermittelung, und man wird sich diese auch nicht hinzuzudenken brauchen, da der Satz, dass alle Geisteskrankheiten dämonisch seien, weder schrift- noch erfahrungsgemäss ist.

Sollen wir nun etwa sagen, dass die dämonische Krankheitsform eigentlicher Besessenheit nur zufällig in der h. Schrift A. T. nicht erwähnt wird? Unmöglich, die Thora und überhaupt das A. T. macht einerseits (wie wir im folgenden Paragraphen sehen werden) alle Arten des Zaubers, andererseits alle Gestalten gottverhängter Krankheit so geflissentlich namhaft, dass an einen solchen Zufall nicht zu denken ist. Oder sollen wir sagen, dass die Besessenheit auch unter dem alttest. Israel vorgekommen sein mag, aber nicht erkannt wurde, weil der satanische Hintergrund des Bösen und des Uebels für die Erkenntniss damals noch verhüllt war? Auch dieser Erklärungsgrund hält nicht Stich, so wahr es auch ist, dass die Erkenntniss des Reichs der Finsterniss im A. T. nur allmälig tagt und erst durch den entscheidenden Kampf Christi zur vollen Klarheit gelangt. Denn dass es menschliche Leiden gebe, deren Mittelursache der Satan ist, wird von dem Dichter des B. Iob in der salomonischen Zeit in solcher Weise

vorausgesetzt, dass man es für eine seinem Volke längst geläufige Anschauung halten muss,[1] und überdem ist die Besessenheit eine Krankheit, die ihren dämonischen Charakter so sinnfällig zur Schau trägt, dass sie, zumal von jener im Volke Israel heimischen Anschauung aus, nicht verkannt werden konnte. Die einzige richtige Erklärung liegt darin, dass es wie landeseigenthümliche, so auch zeiteigenthümliche Krankheiten giebt. Dies gilt besonders von den Geisteskrankheiten. Dass der Wahnsinn sich je nach der Farbe des Volkscharakters, dem Stande der Bildung und den Verhältnissen des Zeitalters verschieden gestaltet, ist eine in der Psychiatrie anerkannte und allbekannte Thatsache, aus der wir aber keineswegs die Folgerung ziehen, dass auch die Besessenheit, ohne objective Wirklichkeit, nur auf Wahnvorstellungen beruhe, welche, begünstigt durch die damalige Zerrissenheit des geistigen Lebens, den Mangel an innerer Kräftigkeit, den Zug nach falscher Passivität, nur der Reflex des damals herrschenden Aberglaubens gewesen seien.[2] Nein, die Art und Weise, wie der Satan seine Herrschaft über die Menschheit geltend macht, ist wirklich nach Zeiten und Umständen verschieden. Im A. T. war es der Götzendienst, der auch da schon seinem wahren Wesen nach als Verehrung der Dämonen (שֵׁדִים LXX δαιμόνια) gilt, nebst den mancherlei damit verbundenen Arten von Zauberei, Manie und Mantik, wodurch der Satan ganze Völker und auch das von Jehova abtrünnige vorexilische Israel in Unterwürfigkeit hielt. Bei dieser seiner Herrschaft über ganze grosse Massen brauchte er seine Macht nicht so, wie es in der eigentlichen Besitzung geschieht, an Einzelnen zu erweisen. Als aber das heilsame Strafleiden des Exils dem Götzendienst in Israel auf immer den Todesstoss versetzt hatte, da nahm die geistige und geistleibliche Verderbensmacht des Reichs der Finsterniss eine andere Gestalt an, und es begannen unter Anderem jene sporadischen Erscheinungen leibhaftiger oder besser geistleiblicher Besitzung, welche in der Zeit Jesu Christi an Intensität und Zahl so schauererregend angewachsen waren, weil das Reich der Finsterniss alle Kräfte aufbot, um seinem in die Geschichte eingetretenen Ueberwinder

[1]) Hofmann, Schriftbeweis 1, 382 ff. [2]) So selbst Neander, KG. 1, 25.

die Spitze zu bieten und ihm die zu erlösenden Menschen streitig zu machen. Es war aber Gottes Fügung: das in und mit Christo kommende Reich Gottes sollte sich durch sichtliche Dämonenüberwindung unverkennbar machen (Lc. 11, 20).

Jedoch hatte jene Ueberhandnahme dämonischer Krankheiten und insbesondere der Besessenheit allerdings auch einen tiefen psychologischen Grund in dem Aberglauben der damaligen Zeit, vermöge dessen sie sich mit allen Arten der Zauberei befasste (Act. 8, 9 ff. 13, 6 ff. 19, 19). Der Aberglaube ist eben nicht ein rein subjectiver unschuldiger Wahn. Er öffnet die Menschenseele ebenso dämonischen Einflüssen, wie der Glaube göttlichen. Und die Zauberei ist kein nichtiges unschuldiges Gaukelspiel, sondern sie ist das furchtbare Gegentheil des heiligen Wunders, welches aus Gott geschöpfte Kräfte in Bewegung setzt.

Der Aberglaube und die Zauberei.

§. 17.

Wer eine überirdische Geisterwelt glaubt, die in das Irdische hereinragt, der ist deshalb noch nicht abergläubig, obschon er von den Ungläubigen dafür gehalten wird; er glaubt ja was die Schrift bezeugt, die Vernunft mit sich vereinbar findet und die Erfahrung bestätigt. Wer aber in Betreff übersinnlicher und des geheimen Hintergrunds sinnlicher Dinge Meinungen oder Begebnisse für wahr hält und Eindruck auf sich machen lässt, deren Wahrheit weder die Gewähr unzweifelhaft glaubwürdiger Ueberlieferung noch die Gewähr innerer Ueberzeugungskraft für sich hat, der heisst mit Recht abergläubig und, falls er mit Vorliebe solchem Geheimnisskrame (*περίεργα* Act. 19, 19) nachhängt und darauf ausgeht, abergläubisch. Es ist also dem Aberglauben wesentlich, dass das Object, welches er glaubt, entweder gar nicht oder doch nicht so wie er es glaubt vorhanden ist, wogegen der Glaube, auf äussere und innere Gründe gestützt, Reales, obwohl Unsichtbares zu seinem Gegenstande und Inhalte hat. Der Aberglaube ist aber ungeachtet der Unwesenhaftigkeit seines Objects eine weder subjectiv gleichgültige noch objectiv beziehungslose Geistes- und Seelenrichtung. Nicht subjectiv gleichgültig: denn die Hingabe des Menschen an das Unwahre oder entstellte Wahre ist immer

eine gefahrvolle Selbstverkehrung, welche ihn zuletzt ganz prüfungsunfähig für Wahres und Unwahres und ganz erkenntnissunfähig für das Wahre macht. Nicht objectiv beziehungslos: denn indem der Abergläubische einerseits sich mit seinem Denken und Imaginiren in die unsichtbare Welt versenkt, welche die Rückseite der sichtbaren ist, andererseits sich von da aus gern und geflissentlich afficiren lässt, tritt er zu ihr in ein Wechselverhältniss, welches den bösen Geistern Anknüpfungspunkte genug bietet, um ihn in immer ärgere Täuschung zu verstricken und sich seiner als eines dienstbaren Werkzeugs zu bedienen. Im ersteren Falle wird sein Geist von gesunder und heilsamer Wahrheitserkenntniss immer weiter auf Irrwege abgeführt, auf denen er, bestärkt durch allerlei illusorische wundersame Erfahrungen, sich immer weiter verliert; im letzteren Falle verflicht er sich thatsächlich mit dämonischen Mächten. Es ist dies das grosse weite Gebiet der Zauberei, welche von den Alten sehr richtig neben dem Götzendienst als Species der *superstitio* behandelt wird. Auf der untersten Stufe (φαρμακεία Gal. 5, 20) bedient man sich, um gewisse Wirkungen zu erzielen, solcher Geheimmittel, deren Wirksamkeit schlechterdings jenseit alles natürlichen und erkennbaren Folgenzusammenhangs liegt; man ist sich einer dämonischen Mitwirkung nicht bewusst, ja man glaubt wohl gar als Werkzeug Gottes zu handeln, indem man göttliche oder andere heilige Namen dabei anruft, so jedoch dass man die Wirkung nicht von der auf das Gebet des Glaubens gelegten Verheissung und von Kräften, mittelst Gebets aus Gott geschöpft, sondern von den überlieferten unfehlbar wirksamen Formeln und Ceremonien erwartet. Die scheinbar unschuldigste Form dieser untersten Staffel der Zauberei ist die Tagewählerei d. i. die abergläubische Meinung, dass gewisse Verrichtungen, wenn sie an gewissen Tagen mit Beobachtung gewisser Regeln geschehen, unfehlbar einen bestimmten guten Erfolg haben und vor schlimmen Zufällen bewahren. Mittel und Zweck stehen hier in keinem Verhältniss, man überlässt sich also blindlings einer widernatürlichen Causalität oder einem äffenden Truge. Auf einer höheren Stufe ist man sich dessen bewusst, dass es höhere geistige Wesen sind, in deren Kraft man redet oder handelt; man hält sie aber für gute engelische Mächte und ist also

zu seinem eignen und Anderer Schaden, denen man zu nützen gedenkt, ein Getäuschter. Dahin gehört grösstentheils die heidnische Magie als Pseudotheurgie[1] und die von der israelitischen Prophetie wesentlich verschiedene heidnische Mantik (Num. 23, 23); dahin die jüdische praktische Kabbala (קבלה מעשית); die geisterseherische häretische Gnosis (Col. 2, 18 f.), vor welcher die Pastoralbriefe als einer falschnamigen warnen; dahin die sogenannte göttliche Magie (*magia theurgica*) mit ihren nach Adam, Abel, Henoch, Abraham, Salomo u. A. benannten Geheimbüchern; dahin auch das besonders in Paris und London heimische moderne magnetische Orakelthum und die moderne magnetische Nekromantik. Auf der höchsten Stufe ist man wissentlich und willentlich mit bösen Geistern im Bunde, sei es, dass man, ohne damit von Gott abfallen zu wollen, sich ihnen gegen blendende Hülfleistungen und glänzende Auszeichnungen dahingegeben oder dass man, von Feindschaft gegen Gott getrieben, sich auf die Seite des Satans und der unter ihm befassten Gewalten des Reichs der Finsterniss[2] geschlagen hat. Auf den beiden ersten Stufen ist das Merkmal der bösen Absicht der Zauberei durchaus nicht wesentlich,[3] auf dieser dritten und höchsten aber ist sie vereinte menschlich-dämonische Wirksamkeit zu bösen Zwecken.

Alle diese Arten von Zauberei werden in der Schrift mit Anerkennung ihres objectiven finstern Hintergrundes[4] streng ver-

1) Sie hiess in der römischen Kaiserzeit *ars mathematica*.

2) *Diabolus* — sagt der Verf. der *Quaestiones V. et N. Test.* — *non speciale nomen est, sed commune; operis enim nomen est, non naturae.*

3) Dies gegen Aberle, welcher in seinem scharfblickenden Art. Zauberei im Wetzer-Welteschen Kirchen-Lexikon dies für ein Wesensmerkmal aller Zauberwirkung erklärt, dass sie aus bösem Willen hervorgeht. Mit Recht hat Chr. A. Crusius dieses Merkmal in die Definition nicht aufgenommen. Er definirt: *Magia est genus superstitionis, ubi adhibitis formulis certis et ritibus per se ad effectum non aptis vel saltem non sufficientibus, ope potentiae, quae superat humanam, quaeque suas operationes his conditionibus adstringat, certi effectus vel praestantur vel tentantur.*

4) Beweis: die ägyptischen Zauberer zu Mose's Zeit, deren Zauberwerke als solche, nicht als Taschenspielerkünste berichtet werden Ex. 7, 11 f. 8, 3; Bileam, dessen Zauberfluch als eine Macht gilt, von der Jehova Israel erlöst hat Jos. 24, 10; die Zauberin von Endor, die wirklich den Geist Samuels aus seiner Ruhe aufstört 1 S. 28, 15. Und es giebt nach der Schrift satanische

boten und verworfen Dt. 18, 10—12. Jer. 27, 9. 2 Chron. 33, 6. Mi. 5, 11. Gal. 5, 20. Die Kirche hat von Anfang dagegen ihre ernst warnende Stimme erhoben.[1] Dennoch gehen sie noch alle von den sympathetischen Curen, der Tagewählerei, der Kartenlegerei an bis zur Todtenbeschwörung und noch weiter bis zu förmlichen Pakten mit bösen Geistern und förmlicher, gewöhnlich in Verzweiflung endender Verschreibung an den Satan heutigen Tages in Schwange. Diese Arten des Aberglaubens und der Zauberei einzeln darzustellen ist nicht Aufgabe der Psychologie, sondern des dämonologischen Theils der Dogmatik, davor zu warnen Aufgabe der Ethik. Die Psychologie aber, indem sie, wie wir in diesem Abschnitt thun, den natürlichen Bestand des Menschen darlegt, kann nicht umhin, auf das dämonische Gebiet aufmerksam zu machen, von welchem der natürliche Bestand des Menschen nach allen Seiten hin, wie die Erde von der Atmosphäre oder nach einem talmudischen Bilde wie der Weinstock von dem Erdhaufen, rings umschlossen ist, und von wo dem Menschen um so grössere Gefahren drohen, je wahlverwandter und zugänglicher er ohnehin infolge des Sündenfalls diesen Gewalten der Finsterniss geworden ist.

Wunder, die in der Zeit des Endes Viele verführen werden 2 Thess. 2, 9. Apok. 13, 13—15. 19, 20. 16, 14. Es ist also falsch, wenn Aberle behauptet, dass aus der h. Schrift die objective Realität der Zauberwirkung nicht erwiesen werden könne.

[1]) Unter die Lehrer, deren Schriften voll der abschreckendsten Warnungen dieser Art sind, gehört vor allem Augustin, der vor seiner Bekehrung einen tiefen Blick in diesen Abgrund gethan hatte. So sagt er z. B. in Betreff der Tagewählerei *sermo de temp.* 215: *Quia audivimus, quod aliquos viros aut mulieres ita diabolus circumveniat, ut quinta feria nec viri opera faciant nec mulieres lanificium, coram Deo et sanctis Angelis ejus contestamur, quia, quicunque hoc observare voluerint, nisi per prolixam et duram poenitentiam tale sacrilegium emendaverint: ubi arsurus est diabolus, ibi et ipsi damnandi sunt.* Und *serm.* 241: *Ego me apud Deum absolvo, dum iterum atque iterum admoneo pariter et contestor, ut nullus ex vobis carragos vel divinos sortilegos requirat nec de qualibet eos aut causa aut infirmitate interroget.* Und *tract. XIII in Jo.: Contra mirabiliarios, ut ita dicam, istos cautum me fecit Deus meus, dicens: In novissimis temporibus exsurgent pseudoprophetae ... Ergo cautos nos fecit sponsus, qui et miraculis decipi non debemus.* So redete die Kirche, während gleichzeitig die Synagoge, wie die Talmude zeigen, in das Netz des Aberglaubens und der Zauberei immer fester verstrickt ward.

Wir kommen hier noch einmal auf den schon mehrmals erwähnten Somnambulismus zurück. Was wir von den Besessenen der Evangelien sagten, gilt auch von diesem: das Alterthum hat nichts mit dieser Erscheinung sich Deckendes aufzuweisen. Der wache Verkehr mit der Aussenwelt auf einem andern als dem gewöhnlichen sinnlichen Wege; der Rapport; die Erinnerungslosigkeit der Erwachten und das Aufwachen der Erinnerung sofort mit dem Eintritt in gleichen Zustand — das sind drei Merkmale, welche an keiner analogen Erscheinung des Alterthums sich so beisammen finden. Die meisten Ekstatischen unterscheiden sich von den Somnambulen schon dadurch, dass die Ekstase ohne dazwischen kommenden Schlaf als unmittelbare Folge der Convulsionen eintritt. Die Ekstatische Tertullians aber, deren wir oben §. 13 gedachten, unterscheidet sich, auch abgesehen davon, dass sie nicht im Schlafzustande schaute, von einer Somnambule durch die ihr nach der Ekstase verbleibende Erinnerung an das Geschaute. Und die Magd in Philippi (Act. 16, 16—18) läuft am hellen Tage den Aposteln nach, während der somnambule Zustand immer, auch wenn Schlafwandeln sich damit verbindet, ein Schlafzustand ist. Auch unterscheidet der Somnambule sich selber deutlich von den Geistern, mit denen er verkehrt, während jene Magd nicht selbst redet, sondern aus ihr, ihrer Sprachorgane sich bedienend, ein *πνεῦμα πύθωνος*, welches der Apostel austreibt.[1]

Da die Schrift keiner eigentlichen Somnambulen gedenkt, so möchte der Somnambulismus ganz ausserhalb des Bereichs der biblischen Psychologie zu liegen scheinen; aber er gehört doch auch in ihren Bereich, da wir, wenn irgend woher, gerade von der biblischen Psychologie ein wohlbegründetes Urtheil darüber zu erwarten haben. Um dieses zu gewinnen, muss man den sponta-

[1]) Vergeblich haben Ennemoser (Gesch. des thier. Magnetismus), Passavant, J. A. G. Meyer (Natur-Analogien 1839), Steinbeck (Der Dichter ein Seher 1836), Choulant (Vorlesung über den animal. Magn. 1840), Mayo (Wahrheiten im Volksaberglauben 1854) u. A. gleichähnliche Beispiele des Alterthums aufzubringen gesucht. Wenn Aberle (Art. Verzückung im Wetzer-Welteschen KL.) sagt, dass der Somnambulismus längst bekannt sei und dass Augustin mehrere Fälle berichte, so ist das eine irreleitende Behauptung. Die von Augustin im *l. XII. de Genesi ad literam* erwähnten Energumenen sind, näher besehen, von Somnambulen sehr verschieden.

nen Somnambulismus (Idiosomnambulismus) und den durch magnetische Behandlung hervorgebrachten unterscheiden, wobei zu bemerken, dass der letztere nicht in allen, sondern nur in seltenen Fällen magnetischer Behandlung als Gipfel der übrigen symptomatischen Zustände eintritt. Es ist aber immer die Grenze des Diesseits und Jenseits, auf welcher der Somnambule sich befindet, das eine Mal nach Gottes unmittelbarer Fügung, das andere Mal unter menschlicher Vermittelung dorthin versetzt. Der wahre religiös-sittliche Grund seines auf sich selbst zurückgezogenen und darum mächtig potenzirten Innern, welcher sich im Wachzustande nicht zu offenbaren vermag, wird offenbar. Und es sind wirklich Gottes- und Geisterwirkungen, welche auf den Hellsehenden ausgehen und in seinem nach dem Jenseits zu erschlossenen Innern sich abspiegeln.[1] Insofern liegt in dieser Erscheinung eine Beschämung des materialistischen Unglaubens und, da überall den sogenannten religiösen Somnambulen das verschiedene jenseitige Geschick der Frommen und Gottlosen in einer der göttlichen Heiligkeit entsprechenden Weise sich darstellt, so liegt darin ein gellender Ruf zur Busse. Auch ist nicht zu läugnen, dass die Aussagen aller Somnambulen in gewissen visionären Thatsachen zusammentreffen, welche, mit der Schrift zusammengehalten, das Zeugniss dieser bestätigen oder als erfahrungsmässige thatsächliche Erläuterung desselben gelten können. Abgesehen von diesen Grundthatsachen bemisst sich der Werth der Aussagen überall nach der Stellung, welche der Somnambule sonst im tiefsten Grunde seines Herzens zum Worte Gottes und dem Erlöser hat.[2] Von einem Somnambulen, dessen Erscheinung mehr als eine andere mir bekannte eine bussweckende wahrhaft heiligende Kraft hat, habe ich in §. 13 gesprochen.

[1]) Beides recht deutlich an „Selma, die jüdische Seherin“ (1838). Die von oben kommenden Lichtblicke und Züge des Vaters zum Sohne sind hier unverkennbar. Aber der Nebel mit seinen Phantasmagorien, der darüber lagert, bleibt undurchbrochen. Merkwürdig ihr Bekenntniss: „ich habe nie ganz hellsehen können“ (S. 121) und: „ganz hellsehen kann kein Mensch und dabei leben“ (S. 106).

[2]) Diese Herzensstellung ist immer von Einfluss; die Geschichte und Bekenntnisse haben selbst je nach Umständen eine römisch-katholische, protestantische oder indifferentistische Farbe.

Aber die physische Basis des Somnambulismus ist immer eine chronisch krankhafte, nicht, wie bei der prophetischen Ekstase, nur etwa eine krankheitsähnliche Vergewaltigung des Leibes und seiner Functionen, sondern eine wirkliche Krankheit, welche auch von dem Somnambulen als solche angesehen wird, obschon er zugleich weiss, dass sie zu seinem Heil und zu einem Zeugniss über Andere dienen soll. Diese krankhafte Basis wirft in das Hellsehn ihre finsteren Schatten. Es sind grossentheils von da aufsteigende Nebel, die sich zu phantasmagorischen Bildern gestalten. Und auch das Jenseitige, das sich wirklich objectiv zu schauen giebt, erleidet wegen des krankhaften Hintergrundes des erschlossenen inneren Sinnes eine mehr oder weniger entstellende Brechung. Auch mischen sich unter die guten Geister böse, die sich in das Gesichtsfeld eindrängen, um den Seher und durch ihn andere zu äffen und bei der geistigen Ueberlegenheit, deren er sich bewusst ist, regt sich nur zu leicht und von der Umgebung häufig in unverantwortlicher Weise gereizt und genährt die Sünde aller Sünden, die Sünde hoffährtiger Selbstbespiegelung.[1] So gehen in den Aussagen der Somnambulen göttliche, subjectivistische und dämonische Elemente durch einander. Es wäre Abfall von Gottes Wort, sich auf solche Aussagen wie auf göttliche Offenbarungen zu stützen, aber nicht minder wäre es Selbstverblendung gegen die Zeichen der Zeit, dem Erfahrungsbeweise für die biblische Offenbarungswahrheit, dem Bussrufe und dem Posaunenstosse des kommenden Gerichts, welche in dieser Erscheinung liegen, Kenntnissnahme und Anerkennung zu versagen. Dass sie psychologisch unendlich lehrreich ist, liegt zu Tage.

Es lässt sich also nicht sagen, dass die Clairvoyance ein rein dämonischer Zustand sei, sie ist eine Erschlossenheit des innern Sinnes, bei welcher der Mensch sehr verschiedenen jenseitigen Einwirkungen offen ist. Anders aber gestaltet sich unser Urtheil über die magnetische Praxis. Es ist zwar eine natürliche, keine dämonische Kraft, welche der Magnetisirende auf den Patienten überleitet, nämlich diejenige Kraft der eignen Psyche, welche von dieser emanirend die Kräfte des Leibes in sich als Gesammtle-

[1]) von Schubert, Die Zaubereisünden in ihrer alten und neuen Form S. 37.

benskraft zusammenfasst, und auf der ersten Stufe seiner Wirkungen, wo sie noch arzneiartig sind, mag das Magnetisiren als ein so unschuldiges Heilmittel gelten, wie das Elektrisiren. Aber wenn von da aus seine Wirkungen sich steigern, macht es schon in dem sogenannten comatösen Zustand und den damit verbundenen Symptomen den Patienten wie zu einem Lebendig-Todten und Bezauberten: seine Augen starren, ohne zu sehen, und die Pupille, erweitert und unbeweglich, zieht sich selbst bei Berührung des Augapfels mit dem Finger oder bei Annäherung eines brennenden Lichtes nicht zusammen. Es ist, dieses Symptom der *βασκανία* (Gal. 3, 1) und die übrigen zusammengenommen, ein Zustand unnatürlicher Bindung, die wir in §. 16 als Besessenheit einer Psyche durch die andere gezeichnet haben.[1] Der Eindruck wird immer unheimlicher, wenn der comatöse Zustand sich auf der dritten Stufe zum somnambulen und auf der vierten zum ekstatischen steigert. Der Patient wird hier, wenn nicht um seines Herzensgrundes willen Gott durch gute Geister sich seiner annimmt, zu einem Werkzeug dämonischer Täuschung seiner selbst und Anderer. Er befindet sich hart an der Grenze des Wahn-

[1]) Ein Beispiel: In einem Augenblick der Entzückung rief ein nach ihrer ersten Communion in somnambulen Zustand verfallenes Mädchen aus, dass sie so schöne herrliche Dinge sehe, und als die Eltern fragten, was sie denn sehe, antwortete sie: „Gott, umgeben von den Engeln, den Aposteln und Maria." Dasselbe Mädchen wurde später von einem Freunde der Eltern, einem Voltairianer, durch Magnetisiren in somnambulen Zustand gebracht, und als er die Entzückte fragte, was sie denn sehe, antwortete sie: „Gott, umgeben von seinen zwei Aposteln, Voltaire und Rousseau." So ganz und gar ist die Seele des Magnetisirten in der Gewalt des Magnetisirenden. In der Schrift eines nach langem Widerspruche für den Magnetismus gewonnenen Pariser Arztes liest man deshalb eine Warnung, die mit den Worten schliesst: *dès qu'elles sont en somnambulisme, elles se trouvent soumises comme des esclaves, plus que des esclaves, puisqu'elles sont complices à des personnes qu'elles connaissent à peine; lorsqu'elles sont réveillées, elles ont oublié tout ce qu'on vient de leur faire.* Das Buch selbst, wo dies zu lesen (J. J. Beaux, *De l'influence de la Magnétisation sur le développement de la Voix et du Gout en Musique, Paris* 1855), ist nicht fern von diesem Geiste der Unreinigkeit. In der h. Schrift sind Unzucht und Zauberei Zwillingsbegriffe. Ein Brasilianer vom Stamme der Coërunas fasste, durch v. Martius befragt, das Geheimniss der indianischen Heilkunst in die Worte: „Alle Zauberei kommt aus der Brunst und aus dem Hasse, und damit heilt man auch."

sinns und des Todes, denn die Ekstase kann so potenzirt werden, dass (nach der Aussage der Eingeweihten: wenn man dabei nicht vorsichtig zu Werke geht) die Seele wirklich ohne zurückzukehren entrückt wird oder zurückkehrend in Wahnsinn verfällt.[1] Was in solche unheimliche Vergewaltigungen des Menschen ausläuft, ist auch schon in seinen Anfängen verdächtig.[2]

Es giebt auch wirklich keine Kunst der finstern Magie, die sich nicht mit dieser magnetischen Praxis verbunden hätte: nicht blos eine gewerbemässig ausgebeutete Mantik[3] und sogar Nekromantik, sondern auch die Fertigung vor allerlei Zaubergeräthschaften und Zaubermitteln zur Heilung, zum Schutze, zum Entdecken und Sehen vorborgener Dinge. Es genüge ein einziges Beispiel, an welchem die finstre Magie, in welche die magnetische Praxis ausläuft, recht mit Händen zu greifen ist und von dem Berichterstatter, einem auf der rein medicinischen Stufe sich haltenden magnetischen Arzte, selbst eingeräumt wird. Es giebt Personen — sagt D. Ge. Barth[4] — welche die Fähigkeit oder Macht besitzen und ausüben, in Glaskugeln oder Bergkrystallen oder Spiegeln, die auf eine besondere Weise gebildet sind, die Vergangenheit, die entlegene Gegenwart und die Zukunft zu sehen. Einige dieser Seher erblicken das alles auch in Glasflaschen, die mit magnetisirtem Wasser gefüllt sind, oder in Dintentropfen, die in ihre Hand geschüttet werden. Ich bin durchaus nicht im Stande, die Ursache dieser Fähigkeit zu erklären, aber ich zweifle nicht an ihrer Wirklichkeit, denn ich habe Thatsachen genug ge-

¹) Cahagnet, Der Verkehr mit den Verstorbenen auf magnetischem Wege 1, 196—198. Die Uebersetzung ist von einem autorisirten Magnetiseur in Berlin.

²) Aberle a. a. O., obgleich den Magnetismus als natürliches und nützliches Heilmittel anerkennend, sagt dennoch: „Geht auch der Magnetismus über das Gebiet des Natürlichen nicht hinaus, so ist doch unläugbar, dass er den Menschen in eine Verfassung bringt, die ihn dämonischen Infestationen zugänglicher macht, als dies im gewöhnlichen Zustande der Fall ist.

³) In Bezug auf eine ähnliche Erscheinung in der römischen Gemeinde giebt Hermas im Hirten das Kriterium: *Spiritus qui desursum est nemini respondet interrogatus nec singulis respondet, neque quum vult, homini loquitur spiritus Dei, sed tunc loquitur, quum vult Deus.* S. Hilgenfeld, Glossolalie S. 71—73.

⁴) Der Lebensmagnetismus, seine Erscheinungen und seine Praxis (1852) S. 234—236.

sehen, um mich zu überzeugen. Die Kunst, durch diese Mittel wahrzusagen, ist sehr alt, und gewisse alte Formeln zur Zubereitung und Anwendung der Krystalle sind bekannt. Wenn der Krystall geformt und geschliffen ist, so weiht man ihn irgend einem Geiste; man nennt dies seine Consecration. Vor seinem Gebrauche wird er „geladen“ d. h. es wird eine Anrufung dieses Geistes gesprochen, worin man um eine Vision der Dinge bittet, die man zu erfahren wünscht; gewöhnlich wird eine junge Person gewählt, um in die Kugel zu sehen und die erbetene Vision zu betrachten; nach einiger Zeit wird der Krystall umwölkt und es erscheint eine winzige Vision, welche die Personen, Dinge oder Scenen, die zu Ertheilung des gewünschten Aufschlusses nöthig sind, demjenigen der in den Krystall sieht im Miniaturbilde darstellt. Hat man den gewünschten Aufschluss erhalten, so wird der Krystall „entladen,“ und man dankt dem Geist, dem er geweiht ist, für die geleisteten Dienste und entlässt ihn... Ich habe weder Zeit noch Neigung, mich persönlich auf diese Sache einzulassen; ich weiss von Thatsachen, die zu meiner Kenntniss gekommen sind, dass es möglich ist, übernatürliche, der Geisterwelt angehörige Agentien anzuwenden, um Wirkungen in dieser natürlichen Welt hervorzubringen; ich kenne die furchtbaren, entsetzlichen und verderblichen Folgen, welche schon aus der Anwendung solcher Agentien für den Menschen erwachsen sind, da ich als Magnetisirer gerufen wurde, um das angerichtete Unheil wieder gut zu machen; als Magnetisirer verschmähe ich diesen Beistand.

So dieser besonnene Arzt. Er unterscheidet von jener Magie den von ihm ausgeübten Magnetismus. Auch v. Schubert hält noch jetzt den Magnetismus als thatsächlich erprobtes Heilmittel innerhalb der Grenzen sittlich ernster, einsichtiger und gewissenhaft sich selbst beschränkender Handhabung für wohlberechtigt. Zur Zaubereisünde, sagt er, werde er erst, wenn er mit Absicht die magisch erregte Seele, die sich ihm hingiebt, in das Gebiet dämonischer Versuchungen hinausführt. Dass aber der psychische Lebenshauch, welcher von der Seele des Magnetisirenden in die Nerven ausgehend den eignen Nervenleib durchdringt, durch die Kraft des Willens in das leibliche Gebiet einer andern Seele übergeführt wird, das sei ein an sich ganz unverwerfliches Heil-

verfahren.[1] Aber ist der Magnetismus nicht auch schon auf dieser Stufe wohlbemessener Anwendung der verdächtige Doppelgänger des in Kraft aus Gott vollbrachten Wunders? Ist dieses Eindringen einer Psyche in die Sphäre der andern nicht eine widernatürliche Grenzverrückung? Und verbinden sich damit nicht in unbeherrschbarer abschüssiger Folge so viele abnorme Erscheinungen, welche die Schrift als Zauber verwirft? Der operative Magnetismus ist an sich keine Zauberei, aber er trägt alle Arten dieser und also wohl auch sein Verwerfungsurtheil in sich.

Wir sind nun am äussersten Ziele des Forschungsweges angelangt, den wir zur Erkenntniss des natürlichen durch die Seele zusammengehaltenen Wesensbestandes des Menschen einzuschlagen in §. 1 uns vornahmen. Von dem innersten Personleben anhebend sind wir in progressiver Methode bis zu dem augenfälligen Leibesleben in seinem Wechselbezuge zur Seele vorgeschritten und haben die mannigfachen Erkrankungsweisen kennen gelernt, denen der menschliche Wesensbestand in seiner durch die Sünde verkehrten Natürlichkeit ausgesetzt ist. Vergleichen wir nun das Ende dieses Abschnittes (§. 17) mit dem Ende des vorigen (§. 5), so sehen wir, wie seit dem Falle des Menschen zwei principiell verschiedene Mächte, eine gute und eine böse, im Streite um seine Seele begriffen sind. Einerseits kommt dem Menschen die Macht der göttlichen Liebe entgegen, welche in Verheissungen und in dem Evangelium von der Erfüllung sich an seinen Glauben wendet, andererseits umringen ihn dämonische Mächte, welche, der göttlichen Liebe entfallen, im göttlichen Zorne ihr Wesen haben und auf dem Wege des Aberglaubens ihn zu berücken und verderben suchen. Wir wollen nun sehen, wie sich das Leben der zwischen solche Gegensätze hineingestellten Seele gestaltet, wenn sie kraft der Erlösung des Gottmenschen im Geiste und in Gott wieder in den Stand ihrer erblichenen Idee oder Gottesbildlichkeit zurückgelangt und, wie die Schrift sich ausdrückt, aus der Finsterniss in Gottes wunderbares Licht versetzt wird.

[1]) von Schubert a. a. O. S. 11. 35.

Mittheilungen aus der Physik von Comenius.

Die nachreformatorische Literatur hat kaum eine Schrift aufzuweisen, welche bei dem geringsten Umfang in so lichter Form und so systematischem Baue einen solchen Reichthum anziehenden und anregenden Inhalts in sich schliesst, wie das kleine Büchlein, betitelt *Physicae ad lumen divinum reformandae Synopsis* (1635 und 1663 in 12°), von Joh. Amos Comenius, dem 1671 im Exile zu Amsterdam verstorbenen letzten Bischof der böhmisch-mährischen Brüder. In Anschluss an Vorgänger, wie Ludov. Vives, Thom. Campanella und Baco von Verulam,[1] sucht Comenius hier die Naturwissenschaft frei zu machen aus der Knechtschaft heidnischer Philosophie und insbesondere der aristotelischen Scholastik, indem er statt dieser die göttliche Offenbarung im Schriftwort, übrigens aber die sinnliche Wahrnehmung und die vernünftige Einsicht als ihre Erkenntnissprincipien geltend macht und dessen gewiss ist, dass die auf empirischem Wege gewonnenen Ergebnisse der Naturforschung nie in Widerspruch stehen werden mit den recht verstandenen Zeugnissen des Schriftworts.[2]

Die Ansicht, dass die h. Schrift gar keine Beziehung zur Naturwissenschaft habe, ist ihm wohlbekannt. Er widerlegt sie treffend. *Cui obsecro usui* — sagt er unter Anderem — *tot et tanta de mundi exordio, creationis processu, creaturarum proprietatibus passim memorantur, si nihil de Natura docere nos voluit Naturae parens idemque Scripturae dictator? Ajunt, id eo spectare, ut rerum factorem agnoscere et admirari, amare et metuere discamus. Recte, sed quomodo factorem absque factura? Annon quo melius quis picturae artem intelligit, eo magis picto-*

[1]) Beiläufig sei hier bemerkt, dass wir Abschn. IV., welcher so zu sagen den Rumpf der Psychologie bildet, ganz so geschlossen haben, wie es Baco *de augm. scient.* IV, 3 verlangt: *habet etiam pars ista de facultatibus animae appendices duas ... altera harum est doctrina de divinatione naturali, altera de fascinatione.*

[2]) Vgl. K. v. Raumers, Geschichte der Pädagogik 2, 65—68 und überhaupt die dort gegebene treffliche Charakteristik des Comenius.

ris ingenium, si excellit, miratur et laudat? Utique. Superficiaria cognitio nec amorem nec admirationem excitabit unquam. Et quaero: Ea quae dé creaturis in Scriptura occurrunt (etiam per similitudines inde ductas) verane sint necne? Si vera (quis autem absque blasphemia aliter statuat?), cur ea non conferamus cum iis, quae Sensu et Ratione constant? ad deprehendendam scilicet eam, quae in rebus et rerum Auctoris ore est, veritatis harmoniam!

Um ein Beispiel anzuführen, Comenius bekennt sich auf Grund empirischer Forschung und des biblischen Schöpfungsberichtes zu drei Principien aller Dinge: Materie, Geist und Licht oder Feuer. Das Thohu wa-Bohu ist die Materie; der Geist Gottes, der darüber schwebt, ist die sie bildende Macht und das sie beseelende Leben; das Licht, welches auf Gottes Geheiss entsteht, ist das Verfeinernde, Actualisirende (*inactuans*) und Vermannigfaltigende. Licht (*Or*) und Feuer (*Ur*) sind ineinander. *Primaeva Lux* — sagt er — *fuit ingens moles Ignis ardentis, in mundanae materia massa jussu Creatoris accensa.* Aehnlich Leibnitz in seiner genialen Schrift *Protogaea.*

Comenius kommt, ohne darauf auszugehen, zu dem Ergebnisse, dass die geschöpflichen Wesen von den Elementen (*aether, aër, aqua, terra*) bis zu den reinen Geistwesen hinauf eine siebenstufige Scala bilden. Wichtiger ist es uns, dass er in diesen sieben Wesenklassen sieben von Gott ausgehende Kräfte anerkennt, von denen die folgende immer die vorhergehende einschliesst: *esse, motus, figura s. qualitas, vita, sensus, ratio, intelligentia.* Er vergleicht sie den sieben Säulen Spr. 9, 1 und den sieben Stufen Ez. 40, 22 und nachdem er auf die Wichtigkeit der Siebenzahl in allem Creatürlichen aufmerksam gemacht hat, fährt er fort: *Quid omnia haec portendunt, nisi ut expressa sit imago illius Dei, cujus septem oculi permeant universam terram* (Zach. 4, 10) *et cujus septem Spiritus sunt in conspectu throni ejus* (Apoc. 1, 4), *imo qui ipse cum quolibet gradu creaturae suae mysticam constituit octavam? In ipso enim vivunt, sunt et moventur omnia quae vivunt, sunt et moventur* (Act. 17, 28) *et ipse operatur omnia in omnibus* (1 Cor. 12, 6) *et omnia haec sunt quasi Ipse ille* (Syrac. 43, 29) *nec tamen quidquam eorum est Ipse ille* (Iob 12, 9s.), *sed quia omnia illa aliquid de divina essentia effigiant et virtute ejus operantur quae operantur, hinc est quod ille, super omnia, extra omnia, infra omnia existens, vera sit mystica octava omnium.* Mögen Andere anders urtheilen — wir sehn hierin Ahnungen und Erkenntnisse des Wahren und freuen uns ihrer.

Köstlich ist der Abschnitt *de angelis*, wo Comenius übrigens scheidet, inwieweit der Physik (im damaligen Sinne) und inwieweit der Theologie darüber zu sprechen zukomme. Wir theilen daraus nur den paradoxen, aber durchaus wahren zweiten Satz und dessen Erläuterung mit. Der Satz lautet: *Angelus est homo incorporeus* und die Erläuterung: *Homo dici potest Angelus eo sensu, quo Homo ipse Animal,*

Animal Planta, Planta Concretum etc. dicitur, id est, propter inclusam praecedentis formam, nova solum superaddita perfectione. Homo enim creatura est rationalis ad imaginem Dei condita, immortalis; est et Angelus, sed majoris perfectionis ergo a corpore liber. Nihil igitur aliud est Angelus quam Homo a corpore nudus, nihil aliud Homo, quam Angelus corpore vestitus. In drei Punkten finden wir Comenius ganz mit uns übereinstimmig: 1) dass die Engel vor der sichtbaren Welt geschaffen; 2) dass sie nicht minder als der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen, und 3) dass sie schlechthin unkörperlich sind. Alles Dreies wird von Comenius kurz, aber schlagend bewiesen.

In der Lehre vom Menschen huldigt er jener von uns bis hieher oft erwähnten und bestrittenen Trichotomie, dass der Mensch aus Leib Geist und einer animalischen Seele bestehe, die er mit den Thieren gemein habe. Den Geist nennt er *anima* oder *mens*, jene animalische Seele *spiritus;* es ist der von uns S. 156* erwähnte verwirrende Sprachgebrauch, der sich auch bei Campanella findet und welchem auch Baco von Verulam sich zuneigt.[1] Comenius' zwei Hauptsätze sind diese 1) *Corpus est organon et habitaculum Spiritus, Spiritus vero habitaculum et organon Animae* und 2) *Ut Spiritus afficitur a Corpore, ita Mens a Spiritu.* Den Leib haben wir aus den Elementen, wie die Thiere; die Naturseele (*Spiritus*) aus dem Gesammtnaturgeiste (*Spiritus Mundi*), gleichfalls wie die Thiere;[2] die Geistseele dagegen (*Anima s. Mens*) aus Gott, aber nicht als einen Theil göttliches Wesens: *Deus enim in partes divisibilis non est nec in essentiam cum creatura coibilis.* Comenius denkt so wenig emanastistisch, dass er die Inspiration Gen. 2, 7 gar nicht als Einschaffung einer eigenen Geistseele, sondern als schöpferische Vertiefung der Naturseele zum Geiste fasst. Er erklärt Gen. 2, 7 nach Sach. 12, 1. Die Naturseele ist ihrem innersten Bestande nach unsterblicher Geist. Sie pflanzt sich *per traducem* fort, aber nicht als Geist; dies wird sie immer erst kraft eines mit der Zeugung verbundenen göttlichen Bildungsactes, welcher die Fortsetzung jenes ursprünglichen (Gen. 2, 7) ist. So verschieden unsere Ansichten von diesen sind, so verwandt ist es unserer Vorstellung, wenn Comenius

[1]) Campanella hat dieselbe Trichotomie. *Triplici vivimus substantia* — sagt er in seinem *Compendium de rerum natura* — *Corpore scilicet, Spiritu et Mente. Corpus est organum, Spiritus vehiculum Mentis, Mens vero apex animae in horizonte habitans, quae spiritum et corpus item informat.* Dagegen ist Vives in seinem oben S. 5* genannten Werke für die Einheit der Seele: *anima humana inferiores omnes vita sua continet* und: *humana mens spiritus est, per quem corpus, cui est connexus, vivit, aptus cognitioni Dei.*

[2]) *Spiritus hic Comenii ex Spiritu Mundi* — sagt Quenstedt 1, 739 — *est ejusdem valoris cum Spiritu mundi h. e. aeque fictitius et nullus.*

der Naturseele *attentio*, *judicium*, *memoria* (die drei *sensus interni*) zuschreibt und die Geistseele mittelst dieser Functionen jener ihre eigenen: *intellectus, voluntas, conscientia* ausüben lässt, und wir können die Bildrede, deren sich Comenius bedient, als eine unserer Anschauung mehr als der seinigen adäquate uns aneignen: *Hominem dum vides, Regem te videre cogita, regie vestitum et in regio residentem solio. Rex enim Mens est, vestis ejus Spiritus, solium Corpus.*

Diese wenigen Mittheilungen werden ausreichen, um zum Studium des inhaltreichen Büchleins einzuladen.

V.

DIE WIEDERGEBURT.

Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστι.

Das gottmenschliche Urbild.

§. 1.

Wenn wir allgemeine, nicht biblische Psychologie schrieben, so müssten wir phänomenologisch, nicht ätiologisch beginnen d. i. wir müssten auf analytischem Wege von den psychischen Erscheinungen zu ihren Gründen und zum Wesen der Seele vorzudringen suchen. Die biblische Psychologie aber ist vollkommen berechtigt, synthetisch zu verfahren, denn ihr Lehrstoff ist kein erst zu erfindender, sondern ein gegebener und die Schrift, wo er vorliegt, arbeitet sich nicht nach der Weise menschlicher Wissenschaft von unten nach oben empor, sondern stellt als Offenbarungsurkunde die Erscheinungswelt sofort in das Licht göttlicher Thatsachen. Darum sind wir, als wir den ursprünglichen und natürlichen psychischen Bestand des Menschen betrachteten, von dem gottheitlichen Urbild ausgegangen, denn der Mensch ist nach Gottes Bilde geschaffen, und jetzt, wo wir das neue geistliche Leben des erlösten Menschen betrachten wollen, gehen wir von dem gottmenschlichen Urbilde, der Person des Erlösers, aus. Denn die Gott zuvorerkannt hat, die hat er auch vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes, auf dass er wäre der Erstgeborne unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29).

In dem Urzustande des Menschen waren sein Geist und seine Seele das Ebenbild Gottes, jener seines dreieinigen Wesens und diese seiner siebenfältigen Doxa; beide waren Gottes Ebenbild nicht blos in ihrer Beschaffenheit, sondern auch ihrem Leben nach, denn ihr Hintergrund war Gottes Liebesgegenwart, von der sie getragen und durchwirkt wurden. Als dann der Mensch dem guten Anfang, in den er geschaffen war, entfiel, hörten Geist und Seele zwar nicht auf, Gottes Ebenbild zu sein, ihrer Beschaffenheit

nach, denn ihre Substanz blieb unverändert; sie waren es aber nicht mehr ihrem Leben nach, denn ihre substantiell unverkürzten Kräfte waren aus dem Stande des Friedens in den der Turba gerathen, welche die Folge der Sünde und die Wirkung des dadurch erregten Zornes ist. Wie es kam, dass dieser Zustand der Selbstverderbniss sich vererbte und durch keine sittliche That des Menschen wieder gut gemacht werden konnte, haben wir bereits Abschn. III §. 5 gesehen. Liessen sich auch gar keine Gründe auffinden, welche diese Vererbung begreiflich machen, so ist sie doch eine Thatsache, welche sich der Selbsterkenntniss aller Einzelnen in allen Zeiten und Völkern bis heute bestätigt. Und wie radical, wie physisch und ethisch tief zugleich die dem Falle gefolgte Zerrüttung ist, zeigt sich daran, dass selbst die Macht der Erlösung ihre Aufhebung nicht anders, als im Verlaufe eines langen Processes bewerkstelligt, welcher innerhalb des Diesseits anhebt, durch den Tod hindurchgeht und erst mit der Auferstehung sich vollendet.

Es war nichts Geringeres vonnöthen, als dass dem durch die Sünde verkehrten und vom Zorne verschlungenen ursprünglichen Anfang mit seiner Entwickelung zum Tode ein neuer Anfang von gleicher schöpferischer Intensität entgegengestellt, und dass mittelst stufengängiger Vollendung dieses neuen Anfangs alles Unheil, worein der ursprüngliche Anfang sich verwandelt hatte, endlich annullirt werde. Eine ethische Selbstthat des Menschen war unvermögend, dies zu leisten. Und doch konnte es auch nicht einseitig eine Selbstthat Gottes sein, da sich auf ein freies Wesen, wie der Mensch ist, nicht zwingend, wie auf eine Maschine, einwirken lässt. Es musste also eine Selbstthat Gottes sein, welche zugleich eine Selbstthat der Menschheit wäre. Es musste durch einen innergöttlichen Vorgang, der zugleich ein geschichtlich innermenschlicher wäre, Gottes Zorn über die Menschheit überwunden und Gottes Liebe wieder erworben werden — Gedanken, die freilich nicht in uns entstehen könnten, wenn wir nicht wüssten, dass Gott ein dreipersönlicher ist, und die nicht in uns entstehen würden, wenn das Mysterium des ewigen Gnadenrathschlusses nicht in der Fülle der Zeiten thatsächlich offenbar geworden wäre.

Wäre Gott nicht ein dreipersönlicher, so wäre eine Menschwerdung Gottes allerdings undenkbar. Nun er aber ein dreipersönlicher ist, lässt sich sowohl ein innerhalb der Gottheit in Wechselwirkung sich vollziehendes Geschehen denken, welches den göttlichen Zorn über die Menschheit in Liebe zu wandeln abzweckt, als auch Selbstdahingabe einer der drei Personen in die Menschheit, ohne dass deshalb die beiden andern sich ihrer überweltlichen Herrlichkeit begeben. Diese Selbstdahingabe wird freilich keine solche sein können, dass dadurch die Einheit des trinitarischen Zusammenhanges zerrissen oder das ewige Wesen der Gottheit, wie es an sich selbst ist, verändert würde. Aber es geschieht auch Beides dadurch so wenig, als überhaupt durch Gottes mannigfaltige Beziehung zur Welt. Das Wesen Gottes bleibt bei aller Mannigfaltigkeit seiner Offenbarung und Wirksamkeit *ad extra* immer das sich selbst unveränderlich gleiche.

Man wird diese unveränderliche Selbstgleichheit um so begreiflicher finden, wenn man bedenkt, dass in der Geschichte der Welt und insbesondere der Menschheit nichts sich zeitlich verwirklicht, was nicht von Ewigkeit im Bewusstsein und Willen der Gottheit gewesen wäre. So auch die Erlösung. Sie ist der ewige Rathschluss der Gottheit. Ihre Verwirklichung ist nur der zeitliche Vollzug der von Ewigkeit her gewollten. Die zu schaffende Welt steht ewig vor Gott dem Dreieinigen im Spiegel seiner Weisheit (s. Abschn. I §. 2), nicht ohne dass ihm da zugleich das Böse, das sich ihrer bemächtigen wird, als ein durch die Erlösung zu überwindendes und zu tilgendes erscheint. Es erscheint ihm aber so, indem er die Welt und insbesondere die Menschheit in Christo (Col. 1, 16) anschaut, d. h. in dem Sohne Gottes, der Mensch geworden den künftigen Zorn sühnen und in Liebe verwandeln wird. Wäre in Gott τῷ πάντα κτίσαντι nicht von Ewigkeit her das Erlösungsmysterium verborgen gewesen (Eph. 3, 9), so wäre es gar nicht zur Schöpfung der Welt gekommen.

Hierzu nehme man nun noch, dass, nachdem die Welt geschaffen ist, die Menschwerdung des Sohnes so wenig einen Widerspruch in das trinitarische Verhältniss bringt, dass vielmehr die drei Personen zur Erlösung der Menschheit in einer Weise zusammenwirken, welche das geschichtliche Abbild ihres ewigen

Wechselverhältnisses ist. Dass der Vater den Sohn sendet und in die Menschheit hineinzeugt, dass der Sohn des Vaters als Gottmensch unverwandt dem Vater zugekehrt ist und zu ihm zurückkehrt, dass von dem Vater durch den Erhöheten der Geist ausgeht und herniederkommt, das sind alles Abbilder des ewigen trinitarischen Verhältnisses in der von der Ewigkeit umschlossenen Geschichte des verwirklichten Erlösungsrathschlusses.

Diese Geschichte ist aber unendlich tiefer heiliger Ernst. Infolge der Sünde ist wirklich in der Menschheit Gottes Zorn, der Zorn des Dreieinigen, entbrannt. Diesen Zorn kann selbst der Sohn Gottes als solcher nicht tilgen, denn es ist ja auch sein eigener Zorn, es ist der Zorn der Gottheit. Aber indem er Mensch wird und diesem Zorn der heiligen Gottheit ein heiliges menschliches Leben entgegenstellt, über welches der Zorn keine Macht hat, und indem er dieses heilige Leben für die Menschheit, die sein Fleisch und Blut ist, den Wirkungen des in der Welt waltenden göttlichen Zornes unterstellt, so dass dieser sich ihm bis zum letzten Hefen des Todeskelches zu trinken giebt, erleidet er diesen Zorn in einer für die ganze Menschheit sühnkräftigen verdienstlichen Weise und begründet so statt des an den Zorn verlorenen guten Anfangs einen neuen, welcher in der wiedererworbenen, nicht mehr durch den Zorn gebundenen Liebe wurzelt.

Das alles sind Thatsachen, Schriftaussagen und Dogmen, deren biblische und systematische Begründung nicht Aufgabe der theologischen Psychologie, sondern der Dogmatik ist. Dagegen ist es die Psychologie, welche der Dogmatik die zum Verständniss des menschlichen Wesensbestandes des Gottmenschen erforderlichen Erkenntnisse darzureichen hat, und es liegt auch ihr selbst innerhalb gewisser Grenzen ob, sich die gottmenschliche Innerlichkeit des Erlösers zum Verständniss zu bringen. Denn erstens ist diese gottmenschliche Innerlichkeit des Erlösers an sich schon eine ebenso räthselvolle als räthsellösungsvolle Erscheinung, welche die von der Psychologie gewonnenen Grundanschauungen auf eine Probe stellt, deren entscheidender Rückwirkung sie sich nicht entziehen darf,[1] und ferner ist ohne Ein-

[1]) Deshalb mag der Titel eines Buchs von Jac. Carpov 1738 erwähnt werden, welches übrigens ein kraft- und nutzloses Machwerk des mit der Or-

blick in das Geheimniss desjenigen Menschen, in welchem sich ein principiell neuer Anfang der Menschheit verwirklicht hat, kein psychologischer Einblick in das Leben der Wiedergeburt möglich.

Es ist bekanntlich eine der grössten, heiligsten, forschungswürdigsten Aufgaben der neueren Theologie, gemäss dem durchgängigen Eindrucke wahrer Menschlichkeit und zwiespaltloser Einheit, welchen die Person Christi macht, wie sie in der Schrift sich uns darstellt, den widerspruchsvollen Dualismus, über welchen die kirchliche Anschauung des Gottmenschen nicht hinauszugelangen vermocht hat, dergestalt aufzuheben, dass ohne Rückfall zu längst überwundenen Irrthümern die Substanz des katholischen Dogma gewahrt bleibt. Die rechte Lösung wird diejenige sein, welche erstens das göttlich-menschliche Doppelwesen Christi festhält, ohne im Widerspruch mit der ewigen unveränderlichen Selbstgleichheit Gottes eine Verwandelung des göttlichen Wesens in das menschliche anzunehmen, welche zweitens den Satz, dass der Logos in Christo das Personbildende und die Menschheit das Angenommene ist, in seinem schriftgemässen Rechte belässt und welcher es drittens gelingt, nachzuweisen, wie der Logos, ohne dass er aufhörte zu sein was er ewig ist, sich dennoch zum Subjecte eines so wahrhaft menschlichen Seins machen konnte, wie es uns an dem Christus der Evangelien allenthalben entgegentritt. Die Hauptfrage ist diese: wie konnte der Logos sich so entäussern, dass er seine ewige Doxa und noch mehr: dass er seine ewige Seinsweise und die aus ihr der Welt gegenüber fliessenden Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart aufgab, ohne doch die Identität seines ewigen Seins aufzugeben. Der fragliche Thatbestand steht fest. Der Erlöser ist nicht im

thodoxie verschmolzenen Wolfianismus ist: *Psychologia sacratissima h. e. de anima Christi hominis in se spectata commentatio theologico-philosophica.* Theod. Krüger in seiner *Theologia moralis* (1747) sagt mit Bezug auf dieses Werk Carpovs S. 232 s.: *Quamquam psychologia Christi principiis rationis non repugnet, transscendit tamen eandem, et non proponenda est meris sermonibus, quos docet humana sapientia, sed quos potissimum Spiritus S. docet, spiritualia spiritualibus comparans.* Der Beruf biblisch-psychologischer Forschung auf diesem Gebiete wird anerkannt auch von Beck, Christliche Lehr-Wissenschaft 1, 481.

Besitz der ewigen Doxa, denn er verlangt nach ihr zurück Joh. 17, 5. Er ist nicht allwissend, denn er weiss nicht, wie er selbst sagt, Zeit und Stunde des Endes Mr. 13, 32. Er ist nicht allmächtig, denn die Macht über Alles ist, wie der Auferstandene sagt, ihm gegeben Mt. 28, 18. Er ist nicht allgegenwärtig, denn um alles zu erfüllen, ist er aufgefahren Eph. 4, 10. Will man diese drei Aussagen nur auf ihn als Menschen beziehen, so zerreisst man eben durch innere Widersprüche die Einheit der Person und verwandelt die Realität der Menschlichkeit in einen Schein. Es muss also gezeigt werden,[1] wie der Logos die ewige Doxa und diese Attribute seiner göttlichen Seinsweise wahrhaft und wirklich aufgeben konnte, ohne doch sein göttliches Sein aufzugeben, dessen Abbild die Doxa ist und dessen Energie jene Attribute sind.

Worin die Grundvoraussetzung dieser Möglichkeit besteht, ist schon Abschn. IV §. 7 gezeigt worden; sie besteht darin, dass die Wurzel des Wesens der Gottheit zumal und jeder der drei Personen insbesondere (wie abbildlicher Weise des menschlichen Geistes) der Wille ist, welcher selbst zum Bewusstsein sich als Prius verhält, und dass also Gottes Sohn, ohne sich selbst aufzugeben, sich auf diese unterste Basis, diese primitive Potenz, diesen alles beschliessenden Grund seines Wesens zurückziehen und so mit Entäusserung seiner Wesensentfaltung sich zum Subjecte einer menschlichen Persönlichkeit machen und sich selbst in einem Bewusstsein gegenständlich werden konnte, welches, obgleich es sein nunmehriges Doppelwesen zum Inhalt hat, doch

[1]) Damit man nicht meine, dass hier ein von der Kirchenlehre abziehendes theosophisches Gelüst im Spiele sei, erinnere ich daran, dass z. B. J. Böhme hier ganz und gar mit der strengsten Ansicht lutherischer Dogmatiker übereinstimmt. „Höre, liebe Vernunft — sagt er in dem Buche von den drei Principien 23, 8 — da das Wort Gottes in Marien Leibe Mensch ward, war es denn damals nicht auch hoch über den Sternen? Da es zu Nazareth war, war es nicht auch zu Jerusalem und überall in allen Thronen?“ In diesem Sinne spricht J. Böhme sich überall aus. Die Grundanschauung der Menschwerdung, von der er dabei ausgeht: „Der Gottheit ging nichts zu, noch ab; was sie war, das blieb sie, und was sie nicht war, das ward sie“ (Von der Menschwerdung Jesu Christi 10, 8), diese Grundanschauung ist freilich richtig, aber jenes sind nicht ihre nothwendigen Consequenzen.

kein doppeltes, sondern ein einiges ist.[1] Es kam dadurch weder in den immanenten trinitarischen Process eine Hemmung noch in die welterhaltende und weltregierende Thätigkeit der dreieinigen Gottheit eine Lücke. Es kam in den immanenten trinitarischen Process keine Hemmung, denn die beiden ewigen Acte, der des Vaters, vermöge dessen er seine Wesensfülle im Sohne ebenbildlich und gegenständlich zusammenfasst, und der des Sohnes, vermöge dessen er sich selbst als Gott von Gott erfasst und seinem Ursprunge in lichter Liebe zukehrt (s. Abschn. IV. §. 4), diese beiden innergöttlichen Acte bleiben in ihrem ewig selbstgleichen Fortgang (worauf sich das überzeitliche ὁ ὤν Joh. 1, 18. 3, 13. vergl. 8, 58. 17, 24 bezieht); der Sohn blieb auch in jener Einziehung und, so zu sagen, Systole seiner Wesensentfaltung, worin die Entäusserung besteht,[2] der andere göttliche Wille, in welchem der urbildliche Wille des Vaters sich spiegelt und welcher die Wesensfülle des Vaters zu seinem bewegenden Inhalt hat. Ferner: es kam in die welterhaltende und weltregierende Thätigkeit der dreieinigen Gottheit keine Lücke, denn in der Selbstentäusserung des Sohnes verwirklicht sich ja der ewige Liebeswille Gottes des dreieinigen und somit sein eigener ewiger Wille. Und „da dessen Verwirklichung eins ist mit der Weltregierung, so gilt von der menschlichen Selbstbethätigung des Sohnes nicht minder, als von der göttlichen, von der innerweltlichen nicht minder, als von der überweltlichen, dass sie Weltregierung ist an seinem Theil. Im Mutterleibe der Geburt entgegenreifend, als Knabe zunehmend an Leib und Geist, schlafend und wachend, wirkend

[1]) In dieser Lösung des Problems treffe ich, auf psychologischem Wege dahin gelangt, mit Thomasius und Hofmann zusammen. Es ist (was ihm zur Empfehlung gereicht) kein neuer Gedanke, sondern, wie Thomasius im 2. Bd. seiner Dogmatik zeigt, die rechte Consequenz der altkatholischen und lutherischen Christologie, aufleuchtend hie und da schon bei den Vätern; schon durchschaut, fast bis auf den Grund, von Hilarius.

[2]) Hilarius bedient sich der inhaltsschweren Ausdrücke: *se ipsum exinaniens et intra se latens et intra suam ipse vacuefactus potestatem ... se ipsum intra se vacuefaciens continuit ... se usque ad formam habitus humani temperavit, virtus incircumscripta se moderata est ... contraxit se usque ad conceptum et cunas et infantiam.* S. die Hauptstelle bei Thomasius a. a. O. S. 164.

und leidend ist er mittheilhaft der Weltregierung, indem auf dem hierin verwirklichten Verhältnisse des Sohnes zum Vater, welches die ewige Gemeinschaft beider zu seinem einwohnenden Grunde hat, die Verwirklichung des ewigen Rathschlusses beruht."[1] Mit andern Worten: die Erlösung ist das Centrum der Welterhaltung und Weltregierung, und indem also Gott der Sohn mit Rückgang auf seinen Wesensgrund die Gottesgestalt mit der Knechtsgestalt vertauschte, kam in die welterhaltende und weltregierende Thätigkeit des dreieinigen Gottes so wenig eine Lücke, dass sie sich vielmehr in dieser Selbstentäusserung des Sohnes concentrirte, so dass also das φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (Hebr. 1, 3) auch so, obgleich unter der Hülle eines selbst den Engeln undurchschaubaren Geheimnisses, seine währende Wahrheit behauptete, ähnlich wie der menschliche Geist in der Gebundenheit des Schlafes nicht minder, als in der vollen Regsamkeit des Wachens, ohne Abbruch seines selbstgleichen Lebens mittelst der Seele die den Leib durchwaltende Lebensmacht zu sein fortfährt. Die Selbstentäusserung des Sohnes und sein damit verbundenes gottmenschliches Leiden bis zum Tode ist ja, recht besehen, die allerintensivste Selbstbethätigung; in dieser Selbstentäusserung gipfelt die freie Selbstmacht des ewigen Sohnes, ihre Wirkungen erstrecken sich nicht allein auf die ganze Menschheit, sondern auf Himmel und Erde.

Ist der Sohn Gottes wahrer Mensch geworden, so werden wir weiter nach unserer vom Wesensbestande des Menschen gewonnenen Erkenntniss ebenso ein zeitanfängliches πνεῦμα als eine zeitanfängliche ψυχή in ihm unterscheiden müssen; auch eignet er sich beides zu: diese, indem er sagt: Meine Seele ist betrübt bis in den Tod Mt. 26, 38.; jenes, indem er sterbend ausruft: Vater ich befehle meinen Geist in deine Hände Lc. 23, 46.[2] Ferner: da in dem Menschen sein Geist, in dem Gottmenschen aber der Logos das Personbildende ist, so müssen wir annehmen,

[1]) Hofmann, Schriftbeweis 2, 1, 24 vgl. Thomasius 2, 275—280.

[2]) *Immortalis veritas* — sagt Augustin *de agone christ.* c. 18 — *per spiritum animam et per animam corpus suscipiens toto homine assumpto eum ab infirmitatibus suis liberavit.*

dass in dem Augenblicke der Menschwerdung der ewige Wille des Logos sich in den zeitanfänglichen Willen des menschlichen Geistes einergab, so dass er von da an diesen seinen menschlichen Geist in Untergebung unter das Gesetz menschlicher Entwicklung zum Spiegel seines Inhalts und zum Orte seines Bewusstseins hatte. Drittens: da die menschliche Seele die emanirte siebenfältige Doxa des menschlichen Geistes ist, so ist die menschliche Seele der כָּבוֹד (Ps. 16, 10 vgl. V. 9. Act. 2, 25—27), mit welchem er seinen himmlischen כָּבוֹד vertauscht hat. Und viertens: weil es die Bestimmung des Leibes ist, mittelst der Seele, wie diese selber, zur Doxa des Geistes oder, was dasselbe, ein *σῶμα πνευματικόν* zu werden, so gehört mittelbar auch der Leib des Gottmenschen zu der Doxa des seinem Geiste geeinigten Logos. Diese seelisch-leibliche Doxa ist zwar im Stande der Niedrigkeit, weil der Logos *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* (Phil. 2, 7) und zwar *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (Röm. 8, 3) erschienen ist, eine noch verhüllte und ihrer Vollendung noch wartende, aber die Energie des Logos war doch auch im Stande der Niedrigkeit so gross, dass die Augen Gläubiger diesem Menschen die Doxa des in die Endlichkeit eingegangenen Eingebornen ansahen (Joh. 1, 14) und von dem, was sie hörten, schauten und betasteten, den Eindruck des von Ewigkeit her beim Vater gewesenen und nun erschienenen Wortes des Lebens bekamen (1 Joh. 1, 1—3). Der Ausgang aber ist der gewesen, dass der Logos, die geschöpfliche und durch die Folge der Sünde gesteigerte Schranke seiner Wesensentfaltung, in die er kraft freier That eingegangen ist, durchbrochen und die angenommene Menschheit in seine wiedergewonnene uranfängliche Doxa verschlungen hat. Die Incarnation war Selbsterniedrigung,[1] nun aber ist sie es nicht mehr.

Dieser Jesus ist der andere Adam. Der gute Anfang, den

[1]) Zwar sagt A. Günther (Vorschule 2, 447. Ausg. 2): „Es ist keine Erniedrigung Gottes, wenn er das, was von ihm ursprünglich ausgegangen, auch wieder in sich zurücknimmt mittelst Vereinigung,“ aber was ist Selbstentherrlichung (s. Joh. 17, 5) anders, als Erniedrigung? Schön und treffend Thomasius (Dogm. 2, 213): „In dem Stande der Erniedrigung wird die göttliche That des Anfangs (die schon in der Menschwerdung enthaltene Selbstbeschränkung) zur gottmenschlichen That seines ganzen Lebens.“

der erste Adam verwirkte, hat in ihm neue unerschütterliche Wirklichkeit und, indem er erhöhet ward, seine schliessliche Vollendung gefunden. Denn die Gegenwart Gottes in dem ersten Adam, welche durch dessen freie That sich zur *unio mystica* befestigen sollte, war verlierbar; in dem andern Adam aber sind Gottheit und Menschheit durch eine freie That des Logos in den Stand unauflöslicher *unio personalis* getreten. Diese Aneignung menschlichen Wesens durch den Logos und diese Eineignung des Logos in das menschliche ist der unerschütterliche Grund einer neuen Menschheit geworden, die an dem Gottmenschen das schöpferische Princip und das überschwengliche Urbild ihres Werdens hat. Vereinigung des Geistes des Menschen mit Gott und, was die Folge davon, Vollendung seiner seelisch-leiblichen Doxa — das ist das Doppelziel der Erlösung, dessen Urbild der Erlöser für die Erlösten ist. Indem nun dieses Urbild sich abbildlich verwirklicht, erleidet der psychische Bestand des Menschen eine Wandelung, welche so gewiss in den Bereich der biblischen Psychologie fällt, als 1 Cor. 15, 45—49 eine psychologische Belehrung apostolischen Inhalts ist.

Das neue Geistesleben.

§. 2.

Wenn der Apostel a. a. O. mit Verweisung auf Gen. 2, 7 sagt, dass der erste Adam geschaffen worden sei εἰς ψυχὴν ζῶσαν, der letzte d. i. die Geschichte der Menschheit abschliessende Adam εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, so bezeichnet er damit die Bestimmung, auf welche hin der Mensch ursprünglich angelegt war, als eine in Christo erreichte. Denn in dem erstgeschaffenen Menschen waren Geist und Leib mittelst der Seele zu dem Zwecke persönlich geeinigt, dass der Geist mittelst freier Selbstentscheidung zur beherrschenden, verklärenden und, so zu sagen, personirenden Macht der ganzen Persönlichkeit werde. Dieser Zweck ist unerreicht geblieben, denn der Geist, statt sich als ζωοποιοῦν d. i. als in immer steigender Energie und in immer umfänglicherem Erfolge allesdurchdringende Lebensmacht zu erweisen, ist dergestalt der Knechtschaft des Fleisches verfallen, dass obwohl seine

gottesbildliche Substanz fortbesteht, doch sein gottesbildliches Leben erloschen ist. Der Mensch statt von dem guten, aber gewissermaassen (insofern er der Bestätigung und Befestigung durch eigne Selbstentscheidung des Menschen wartete) noch unentschiedenen Stande der ψυχὴ ζῶσα aus πνευματικὸς zu werden d. i. ganz und gar bestimmt von dem aus Gott stammenden und also gottesbildlichen und gottverbundenen Geiste, ist ψυχικὸς und σαρκικὸς geworden, d. i. ganz und gar bestimmt von seiner dem Geiste entfallenen und in bestimmungswidriger Weise ihrer selbst gewordenen ψυχὴ und von der dem Geiste entfallenen und deshalb aus einer materiellen zu einer grob materialischen gewordenen σάρξ. In Christo aber ist ein neuer Anfang gesetzt, welcher die unfehlbarste Gewähr der Vollendung in sich trägt, und wegen der überschwänglichen Intensität seiner Fortpflanzungskraft eine Erneuerung der ganzen Menschheit hoffen lässt. Der Geist des ersten Adam hatte Gottes Gegenwart gleichsam zur tragenden Wurzel, aus der er sich nähren und stärken, von der er sich aber auch abbrechen konnte; in dem letzten Adam dagegen hat sich der Logos mit dem menschlichen Geiste unzertrennlich geeinigt, dergestalt dass in dem Maasse, wie das dreifache menschliche Leben von seinen embryonischen Grundlagen aus sich entwickelt, auch der Logos, der sich zum persönlichen Grunde dieses Lebens gemacht, mehr und mehr sich als göttliche personirende Macht desselben erwies. Darum sagt der Apostel ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ (ἐγένετο) εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Der Wesensbestand des die Geschichte der Menschheit zu Ende bringenden Adam unterschied sich gleich von vorn herein von dem Wesensbestande des sie beginnenden: dieser war zu vollendender Anfang, jener ist der Anfang der Vollendung selber, denn sein Geist, weil dem Logos geeinigt, ist πνεῦμα ζωοποιοῦν, und es kann nicht fehlen, dass er sich zunächst im Bereiche seiner eigenen Persönlichkeit und von da aus an der Menschheit als solcher erweise und dadurch das Ende der Vollendung herbeiführe.

Dass aber die Geschichte der Menschheit so begönne, wie sie nun endet, war unmöglich. Dies sagt der Ap. V. 46. Der Stand des Menschen als geistleiblichen und freien Wesens ist nothwendiger Weise zunächst psychisch d. i. auf actualisirte Herr-

schaft des Geistes mittelst der Psyche angelegt. Der pneumatische Stand ist das gestellte Ziel. Durchgeistung, oder was dasselbe ist, Verklärung der Natur des Menschen ist das Ende, nicht der Anfang.[1]

Diese Bestimmung des Menschen, durch den Fall ihm in unerreichbare Ferne gerückt, ist in Christo verwirklicht. „Der erste Mensch — fügt der Ap. V. 47 hinzu — ist von Erde, staubgebildet, der zweite Mensch vom Himmel.“ Aber ist denn nicht auch der Geist des ersten Menschen, indem er ihm von Gott eingehaucht wurde, himmlischen Ursprungs, und ist denn nicht auch die Leiblichkeit Christi, da er aus Maria geboren ward, irdischen Ursprungs? Beides ist wahr: der erste Mensch hatte eine himmlische und der letzte Mensch hat eine irdische Seite seines Wesens, auch die Leiblichkeit des Erhöhten, obwohl himmlisch transformirt und in die Gottheit aufgenommen, ist doch, auf ihren Ursprung gesehen, keine andere, als die in Maria angenommene. Die Antithese des Apostels besteht aber doch in ihrer ganzen Schärfe, sie gilt den grund- und wesensverschiedenen Anfängen der beiden Anfänger der Menschheit. Der Eine nahm, indem Gott der Schaffende vorerst Staub von der Erde zu einem Menschenkörper formte, einen dinglichen irdischen Anfang, der Andere dagegen einen persönlischen himmlischen, indem Gott der Erlösende sich aus freier Selbstmacht in den Schooss der Jungfrau senkte; der eine wurde Person, indem der geschöpfliche Geist sich mit dem ohne sein Zuthun entstandenen Körper einte, der andere war schon Person, als er sich zum Subjecte einer nicht ohne sein Wollen entstehenden Menschennatur machte. Während also dem Einen die Aufgabe gestellt war, die seinem Wissen und Wollen zuvorgekommene irdische Grundlage seines Daseins geistig zu bemeistern — eine Aufgabe, welche er erfüllen konnte und auch nicht erfüllen konnte, und in Wirklichkeit nicht erfüllt hat — ist der Andere gleich von vornherein Herr im Bereiche des menschlichen Wesens, in welches er, vom Himmel herniedergekommen, kraft bewussten freien Wollens, ohne sich selbst zu verlieren, eingegangen ist, und obwohl sein Geist den Leib nicht so-

[1]) Ein Satz, gegen welchen die Theosophie sich gröblich verfehlt hat.

fort verklärt, so ist er doch in Kraft des göttlichen himmlischen Ich, welches in ihm sich menschlicherweise seiner selbst bewusst wird, gleich von vornherein Macht und Bürgschaft der unausbleiblichen Verklärung.[1] Der Weg des Herrn von Verklärungsmacht zur Verklärungswirklichkeit kümmert hier den Apostel nicht, er sieht ihn gleich in der himmlischen Herrlichkeit des erreichten Ziels, aber mit besonderer Rücksicht auf das gotterfüllte geistige Princip, dessen unfehlbare Folge jenes Leben der Herrlichkeit sein musste.

Wenn er also V. 48 f. damit abschliesst, dass wie die alte Menschheit nach dem ersten Adam irdisch, so die neue Menschheit nach dem andern Adam himmlisch geartet sein muss und dass wir, wie wir das Bild des Irdischen (des ersten Adam) getragen haben, so auch das Bild des Himmlischen (des andern Adam) tragen werden: so meint er damit die mit der Auferstehung uns bevorstehende Vollendung, welche dasjenige äusserlich zur Darstellung bringen wird, wozu dadurch der Grund gelegt ist, dass wir Christo durch Versetzung aus dem Stand der *ψυχὴ ζῶσα* in den Stand des *πνεῦμα ζωοποιοῦν* zuvor innerlich gleich geworden sind; denn ohne Antheil an dem *πνεῦμα ζωοποιοῦν* des Menschgewordenen, obwohl noch mit sterblichem Fleischesleibe Angethanen, haben wir auch nicht Theil an dem *σῶμα πνευματικὸν* des Auferstandenen und Erhöheten.

Wie aber bekommen wir Antheil an dem lebendigmachenden Geiste und in Folge dessen auch an dem geistlichen Leibe Christi, des neuen himmlischen Menschen? Antheil an Leib, Seele und Geist des ersten Adam in ihrer Bestimmtheit durch den Fall haben wir vermöge der physischen thierartigen Zeugung. Unmöglich konnte auf diesem Wege von Christo aus eine neue Menschheit entstehen. Sie entsteht mittelst einer neuen Schöpfung,

1) Ich bin oben von der kritisch verbürgtesten Lesart: *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* ausgegangen, das *ὁ κύριος*, welches der *textus rec.* vor *ἐξ οὐράνου* hat, ist aber dem Sinne des Apostels ganz gemäss, und wenn ich den absichtsvollen Ausdruck *ἐκ γῆς χοϊκός* ansehe, so scheint mir, wie *ἐξ οὐρανοῦ* dem *ἐκ γῆς* entspricht, auch dem *χοϊκός* ein Prädikatsbegriff entsprechen zu müssen. Einen passenderen aber als *ὁ κύριος* giebt es nicht, wie aus dem oben erörterten Gedankenzusammenhange des Apostels erhellt.

welche auch eine Geburt ist, aber als eine Geburt von oben wesentlich verschieden ist von der irdischen. Kraft des in ihm mit dem menschlichen Wesensbestande geeinigten ewigen Wortes ist Christus schöpfungskräftige Person, welche, soweit überhaupt der Abstand des Geschöpfes von Gott Gleichheit zulässt, aus ihrem Wesen heraus Gleiches hervorbringen kann, wozu noch kommt, dass die Menschheit des Gottmenschen, nachdem sie in den Kreis des absoluten innergöttlichen Lebens aufgenommen, zum Plerôma und Medium der gesammten dreieinigen Gottheit geworden ist.

Die neue Schöpfung unterscheidet sich aber von der ersten. Diese schuf den Menschen aus dem Nichtsein in das Sein, jene findet das widergöttliche Sein des Menschen vor und schafft es in göttliches um. Sie vollzieht sich, indem vor allem die Gottlosigkeit des Menschen, sein Lossein von Gott in Gottverbundenheit gewandelt wird, was dadurch geschieht, dass sich die durch Christum wiedererworbene göttliche Liebe dem Menschen in dem die Sünde richtenden und Vergebung der Sünden verheissenden Worte darbietet und dass der Mensch mittelst des Glaubens, welchen dieses Wort wirkt, dieses Wort und seinen Inhalt ergreift und in sich aufnimmt. Mit dieser allerinnerlichsten Wirkung, die sich an das Ich des Menschen wendet, um es herumzubringen und es aus dem Princip des Zorns in das Princip der Liebe zurückzuversetzen (s. Abschn. III §. 5), beginnt das Werk der Gnade. So, mit Wiedergeburt des menschlichen Ich, begann es schon im A. B. und, soweit es ins Bewusstsein fällt, bleibt es auch im N. T. innerhalb des Diesseits auf diesen lebendigen Entstehungspunkt beschränkt.

Seit aber das Geheimniss der Menschwerdung sich verwirklicht hat, kommen zu dieser Gotteswirkung andere, welche den sündigen Menschen des Geistes, der Seele, des Leibes Christi theilhaft machen, damit er wie er seiner Abstammung von Adam nach irdisch, so seiner Abstammung von Christo nach pneumatisch und himmlisch werde. Es sind Wirkungen, die ebensowenig als die göttliche Einhauchung, welche den ersten Menschen beseelte, und ebensowenig als die Abkunft der Kinder auch nach Geist und Seele von ihren Eltern so vorzustellen sind, als ob

Christus von seinem Geist, Seele und Leib stückweise abgäbe, was absurd ist. Es gehen aber von Christo, seinem dreifachen menschlichen Wesensbestande nach, Wirkungen aus, welche den Menschen mittheilungsweise mit Geist, Seele und Leib Christi in eine für seinen eignen Geist, seine eigne Seele, seinen eignen Leib umwandelungskräftige Gemeinschaft setzen. Das Werk der Gnade setzt sich also dadurch fort, dass wir 1) von dem Geiste Christi empfangen, welcher, nachdem dieser in der Auferstehung jegliche Schranke abgestreift hat, mit dem heiligen Geist in eins zusammengegangen ist, so dass alle Geistesmittheilung, wie die pfingstliche zeigt, seit Christi Erhöhung durch den Geist des Menschensohns vermittelt ist. Diese Geistesmittheilung macht das erstorbene Gottesbild in unserm Geiste wieder lebendig und erhält es lebendig; sie giebt unsern Geist dadurch seinem wahren Wesen zurück, so dass der Mensch, der auch natürlicherweise πνεῦμα zu haben nicht aufgehört hat, erst jetzt πνεῦμα wieder recht zu haben (Jud. V. 19) und πνευματικὸς (1 Cor. 2, 12—16 vgl. πνεῦμα Joh. 3, 6) zu sein beginnt.[1] 2) Wir empfangen von Christi Seele, denn wir empfangen von Christi Blute, das Blut aber ist die Seele, d. i. Seele und Blut sind ineinander (Abschn. IV §. 11). Es ist das Blut, in und mit welchem er seine Seele für uns vergossen hat (Jes. 53, 12), nicht aber das auf die Erde geflossene des Sterbenden, sondern das in Identität mit diesem ihm, dem Erhöheten, verbliebene, das Blut, welches den Zorn gelöscht hat und nun

[1]) Der Sachverhalt ist klar und doch oft bedauerlich verwirrt worden. Dass die Schrift in dem Werk der Gnade von dem πνεῦμα Gottes oder Christi ein menschliches πνεῦμα unterscheidet, zeigen Stellen wie Röm. 8, 16. 2 Cor. 7, 1 vgl. 1 Cor. 2, 11. 5, 3 unwidersprechlich. Ohne dieses πνεῦμα, auf seine Substanz gesehen, ist kein Mensch, aber auf seine Idee gesehen sind alle welche ausser der Gnade stehen ψυχικοὶ, πνεῦμα μὴ ἔχοντες (Jud. V. 19). Das Werk der Gnade besteht eben darin, dass sie das erloschene gottesbildliche Wesen des Geistes des Menschen wieder actualisirt und dessen so wieder hergestellte pneumatische Anlage (1 Cor. 15, 45) entwickelt. Dass an manchen Stellen schwer zu sagen ist, ob das menschliche oder das göttliche πνεῦμα zu verstehen sei, kommt daher, dass das dem menschlichen πνεῦμα immanent gewordene πνεῦμα der Gottheit und Christi oder das durch diese Immanenz erneuerte menschliche gemeint ist. Die Schrift hält da nicht begrifflich auseinander was thatsächlich ineinander ist.

ganz und gar von der göttlichen Liebe in ihrer ganzen vollen Doxa durchdrungen ist. Dieses gottmenschliche Blut des Versöhners wird die Tinctur unsrer Seele, deren Doxa zur Turba geworden ist, und obgleich es diese Turba innerhalb des Diesseits noch nicht aufhebt, so hebt es doch ihre Verdammlichkeit, also ihre Fluchkraft auf und besänftigt durch die Macht der Liebe und des Friedens, die es in sich trägt, den zornigen wilden Streit der Kräfte, so dass die Seele kraft dieses Blutes und des im Geiste Christi wieder Gottes gewordenen Geistes ihre gottesbildliche Doxa, wenn nicht schon in Mittagshelle, doch wie in Morgendämmer und Morgenroth zurückgewinnt. Bei der wesentlichen Beziehung, in welcher die Seele zum Leibe steht, kommt dies auch dem Leibe zu Gute, wir empfangen aber auch 3) von Christi Fleische, welches, weil durch himmlische Zeugung in Maria entstanden und von dem lebendigmachenden Geiste durchdrungen (Joh. 6, 63), geistartig und zu geistlichem Nutzen mittheilbar ist. Dieses Fleisch, von ihm selbst himmlisches Lebensbrot und unsterblich machendes Manna genannt, geht in uns ein, ohne sich mit unserm durchsündeten, materialischen, thierischen Fleische zu vermischen, es wird aber in Betreff dieses unseres adamitischen Fleisches für uns zu einer Kraft des Gnadentrostes und der Ueberwindung, zu einer Bürgschaft des Lebens mitten im Tode, zu einer Tinctur der Unsterblichkeit, welche trotz des Verwesens das Wesen unseres Fleisches festhält, um einst in der Auferstehung auch dessen Erscheinung sich zu verähnlichen.

Diese drei von Geist und Seele und Leib Christi auf unsern dreifachen Wesensbestand (1 Thess. 5, 23 [1]) ausgehenden, dem N. T. eigenthümlichen Gotteswirkungen kann man die Wiedergeburt des Naturlebens nennen, sofern man den ganzen Umfang des dem Menschen angebornen Wesensbestandes, in welchem das rein

[1]) Es gab eine Zeit, wo man diese paulinische Stelle kaum citiren durfte, ohne verdächtig zu werden. So ging es Freilinghausen, der sich in seiner vortrefflichen „Grundlegung der Theologie“ (einer populären Dogmatik) da wo er von der Erneuerung und Heiligung spricht darauf bezieht. Der Herausgeber der Vorlesungen J. J. Rambachs über die „Grundlegung“ bemerkt (S. 579): „Die *Auctores* der Unschuldigen Nachrichten hatten aus der Anführung dieses Orts eine *Ombrage* geschöpfft, als wenn der Herr *Auctor* drey wesentliche Theile des Menschen zu *statui*ren schiene.“

aktuelle Ich sich als Centrum setzt, unter dem Namen Natur begreift (Abschn. IV §. 2).

In welcher unterschiedlichen Weise die Gnadenmittel, Wort und Sacrament, dieser Darstellung des neuen Menschen nach der Gleiche Christi dienen — diese und andere dogmatische Fragen liegen abseits von der biblischen Psychologie. Man würde diese aber ungebührlich beschränken, wenn man ihr das Recht abspräche, sich in der Weise, wie wir begonnen, über das neue Geistesleben zu verbreiten. Da der natürliche geistig seelische Bestand des Menschen ein nicht blos ethisch, sondern auch substantiell vom Verderben afficirter ist, so ist auch die Wiederherstellung desselben eine ethische und substantielle zugleich und also das Werk der Gnade, welches diese Wiederherstellung begründet, eine psychologische Erscheinung. Weil die theologischen Wissenschaften ein Organismus sind, ist keine so selbstständig, dass sie nicht nach allen Seiten hin mit der andern zusammenhinge und in sie gliedlich eingriffe. Sie bedürfen eine der andern. Wie sehr die Dogmatik der Psychologie bedarf und mit wie gutem Rechte letztere ihre Forschung auch auf das soteriologische Gebiet erstreckt, wird sich noch deutlicher zeigen, wenn wir nun die doppelte Sphäre menschlicher Subjectivität besprechen, in welcher sich die geheimnissvolle Thatsache der Wiedergeburt vollzieht.

Die bewusste und unbewusste Seite des Gnadenwerks.

§. 3.

„Wundere dich nicht — sagt Jesus zu Nikodemus 3, 7 f. — dass ich dir gesagt habe: ihr müsst von oben geboren werden: der Windhauch wehet, wo er will, und seinen Hall hörst du, aber du weisst nicht, von wannen er kommt und wohin er fähret — also ist ein jeglicher der geboren ist aus dem Geisthauch.“ Nikodemus hat sich verwundert, weil er ein Geheimniss, welches ausser dem Bereiche des Sinnlichen und überhaupt des Natürlichen liegt, nicht anders als sinnlich und natürlich zu denken weiss und deshalb widersinnig findet. Indem nun Jesus erläu-

tern will, dass die Geburt von oben nichts Sinnliches und Natürliches sei, bedient er sich in Herablassung zu Nikodemus eines aus dem Naturbereiche entnommenen Gleichnisses. Der Geist hat an dem Winde, mit dem er gleichen Namen hat, sein natürliches Analogon; der Wind ist die wesensähnlichste elementarische Erscheinung des die Schöpfung durchwebenden, das Gesammtnaturleben vermittelnden Geistes Gottes. Wie nun der Wind weht, wo er will, d. h. bald hier bald dort, ohne sich in Schranken weisen und seine Bahnen vorschreiben zu lassen, und wie man wohl sein Sausen hört, aber weder um seinen Ausgangs- noch um seinen Endpunkt weiss: so verhält es sich mit jedem aus dem Geist Geborenen; auch das Walten des Geistes der Wiedergeburt ist 1) ein freies, der Gewalt menschlicher Willkür, menschlichen Eigenwirkens entzogenes; 2) ein geheimnissvolles, jenseit menschlichen Bewusstseins gelegenes, nur an seinen Wirkungen erkennbares. Der Wiedergeborne erkennt sich, wenn er seinen gegenwärtigen Zustand mit dem alten und dessen noch ungetilgten Reste vergleicht, als einen neuen Menschen mit umgewandter Grundrichtung aller seiner Kräfte, durch die rechtfertigende heiligungskräftige Gnade aus einem Kinde des Zorns wieder zu einem Kinde des Gottes der Liebe geworden, und erneuert im Grunde seines Wesens nach Gottes Bilde, so wie es in Christo neue schöpferische Wirklichkeit in der Menschheit gewonnen hat; er hört die Stimme des Geistes gleich dem Sausen des Windes, indem er das Zeugniss des Geistes von seiner Kindschaft, die in seine Gebete sich mischenden unaussprechlichen Seufzer, den Abba-Ruf, die in Unterweisung, Mahnung und Rüge sich mannigfach erweisende Zucht des h. Geistes an sich erfährt; er ist ein für allemal erleuchtet, schmeckt die himmlische Gabe der Sündenvergebung, in welcher aller Reichthum der Gnade beschlossen ist, weiss sich im wesentlichen Besitz des h. Geistes, schmeckt das liebe trostreiche Wort Gottes und die schon in das Diesseits hereinwirkenden Kräfte der zukünftigen Welt der Vollendung (Hebr. 6, 4 f.) — aber das alles sind doch nur die Folgen dessen, was an ihm geschehen, die Gottesthat selbst ist und bleibt für ihn in einer unterhalb seines Bewusstseins gelegenen unerreichbaren Tiefe, und wie die natürliche Geburt, welche sein natürliches bewusstes

Leben zur Basis hat, so bleibt die geistliche Geburt, die Basis seines geistlichen bewussten Lebens, für ihn in Dunkel gehüllt. Er ist sich des Gewirkten bewusst, aber als der Folge eines in der Region seines Unbewusstseins geschehenen Geisteswerkes.

Es ist allen schöpferischen Wirkungen Gottes eigen, dass die Creatur, welche dadurch ins Dasein gesetzt oder an welcher dies oder jenes ins Dasein gesetzt wird, kein Bewusstsein des Geschehenden hat. Als Adam infolge des göttlichen Einhauchs zum Bewusstsein seiner selbst kam, da war auch seine Schöpfung bereits vollendet, und als Gott das Weib aus ihm schaffen wollte, da liess er ihn zuvor tiefen Schlaf befallen und, als er erwachte, stand das Weib vor ihm. Ebenso ist es noch jetzt mit der Entstehung des Menschen. Auf Seite des Mannes und Weibes, welche die Werkzeuge der fortwirkenden göttlichen Schöpferkraft sind, ist der Moment der Empfängniss mit einer jedesmaligen Umflorung des Bewusstseins verbunden, und das Bewusstsein des Geistes des Embryo ist keimartig gebunden und erwacht erst, als Selbstgefühl dämmernd, wenn er ans Licht der Welt geboren sich als fertiger Mensch vorfindet. Die Creatur verhält sich, indem sie entsteht, zu Gott dem Schöpfer, wie der Thon zum Töpfer Jes. 29, 16. 45, 9f. 64, 7. Jer. 18, 6. Sir. 36, 13., vgl. Röm. 9, 20f., wo der Apostel darauf ausgeht, die allem Bewusstsein und aller Selbstthätigkeit des Menschen zuvorkommende Absolutheit Gottes und seines Weltplans zu erhärten. Die Creatur, welche Gott in Wirklichkeit setzt, verhält sich dabei schlechthin passiv. Auch nur die Möglichkeit einer bewussten Betheiligung derselben anzunehmen wäre absurd.

Aehnlich verhält es sich auch mit der Geburt von oben. Schon die erste Wirkung der Gnade, die uns überwindet, indem wir uns überwinden lassen, geschieht an uns wie im Zustand des Schlafes und des Todes (Eph. 5, 14). Und der Glaube, welchen die Gnade wirkt und welcher die Gnade ergreift und festhält, diese erste Regung und dieser fortwährende Athemzug des neuen Lebens ist zwar, obwohl in mannigfachster Abstufung, eine Thatsache unseres Bewusstseins, und das Wort sagt unserem Bewusstsein was Gott weiter durch die Gnadenmittel uns leisten will, so dass wir uns ihnen nicht auf Gerathewohl unterstellen — aber die

durch das Wort benannten und verheissenen Vorgänge selbst geschehen an uns alle in der Tiefe des Unbewusstseins und nur dann und wann fallen Reflexe davon in unser Bewusstsein. Wir empfangen vom Geiste, vom Leibe und Blute Christi und es gestaltet sich um unser glaubendes Ich ein werdender neuer Mensch in der Schale des alten; wir werden durch den Gottmenschen, der uns so aus seiner Wesensfülle mittheilt und uns seiner Natur theilhaft macht, zugleich göttlicher Natur theilhaft (θείας κοινωνοὶ φύσεως 2 Pt. 1, 4), indem der dreieinige Gott uns innerlich gegenwärtig wird und uns umfängt und durchwirkt mit seiner dreifaltigen Liebe — aber wir vermögen diese Gotteswirkungen in ihrem Anfang und Fortgang weder zu beobachten noch auch zu unterscheiden. Wir wissen aus dem Worte und aus dem Zeugniss des Geistes mittelst des Worts, was uns aus Gnaden geschenkt ist (1 Cor. 2, 12), aber wir wissen es im Glauben. Wie wir natürlicherweise Selbstgefühl und Bewusstsein unseres Lebens haben, auch ohne den Lebensprocess und seine Faktoren physiologisch zergliedern zu können, und wie dieses Leben, ohne dass wir seine ineinandergreifenden Kräfte durchschauen und auch ohne dass wir ihm bewusste Aufmerksamkeit zuwenden, sich selber vollzieht, so sind wir im Glauben unseres Lebens aus Gott gewiss, ohne das mit Christo in Gott verborgene (Col. 3, 3) in helles bleibendes Bewusstsein emporheben zu können, und dieses Leben vollzieht sich selber, ohne durch unser Wissen und Wollen bedingt zu sein, genug dass wir den lebendigen Glauben bewahren, der unser Ich mit diesem Leben zusammenbindet und der Offenbarung (1 Joh. 3, 2) des Herrlichkeitsreichthums dieses Mysteriums (Col. 1, 27) entgegenharrt. Wir ersehen was durch Taufe und Abendmahl an uns geschehen aus der Schrift, wir erkennen die Wirklichkeit des Geschehenen aus mancherlei Folgen und Aeusserungen, die in unser bewusstes Leben hereinragen, aber zu dem Geschehenen selbst haben wir nur das Verhältniss unbewusster Leidentlichkeit und der Thatbestand des Geschehenen ist unsrer Wahrnehmung geflissentlich entzogen, unsre Wahrnehmung ist im Sinne von Ex. 33, 22 f. rein aposteriorisch. Wie hätte der Sacramentsstreit zwischen unserer und der reformirten Kirche entstehen können, wenn was die Sacramente und insbesondere

das h. Abendmahl giebt und wirkt nicht allein nach dem Worte der Schrift zu entscheiden wäre, sondern auch aus erfahrungsmässiger Beobachtung entschieden werden könnte? Und wenn die Thatsache der Wiedergeburt im Bereich unsres Bewusstseins vor sich ginge, wie wäre es da möglich, dass über den Unterschied der Wirkungen des Worts und der Sacramente sich selbst unter den erleuchtetsten Christen ein solches Schwanken der Ansichten fände? Wie wäre es möglich, dass auf die Frage, ob es auch ein aussersacramentliches Geniessen des Fleisches und Blutes Christi gebe, von den einen so, von den andern anders geantwortet würde? Was wir, als wir das natürliche geistig seelische Leben des Menschen besprachen, bemerkt haben, dass wie des Geistes Dasein von einem Zustande des Unbewusstseins anhebt, so auch alles geistig Grosse in der dunkeln Tiefe des Unbewusstseins embryonisch reife (Abschn. IV §. 8) und dass diese Tiefe inwendig mehr berge, als dem Menschen offenbar ist (Abschn. IV §. 14), das gilt von den Thatsachen und dem Inhalte des geistlichen Lebens in noch höherem Grade und weiterem Umfang.

Von der Kindertaufe haben wir dabei noch ganz abgesehen. Ist aber, wie wir Abschn. IV §. 8 gezeigt haben, der embryonische Lebensanfang des Menschen Anfang seines dreifachen d. i. leiblichen, geistigen und psychischen Lebens zumal, weil ja was nicht von vorn herein keimhaft gesetzt ist sich auch nicht entwickeln kann, und vollzieht sich, wie wir so eben gezeigt haben, auch in dem Erwachsenen die Schöpfung eines neuen Anfangs dieses dreifachen Lebens im Bereiche des Unbewusstseins, so ist nicht zu bezweifeln, dass auch auf das im Mutterschoosse ausgereifte Kind die Taufe als das Bad der Wiedergeburt eine sein durch die Geburt verselbstständigtes Gesammtnaturleben wiedergebärende Wirkung ausüben könne, zumal da der Gottmensch, indem er selbst ein Kind gewesen, auch für das Kindesalter in seiner Weise die Möglichkeit und Macht der Wiedergeburt geworden ist.[1] Die Kindertaufe ist aber damit noch nicht gerecht-

[1]) *Omnes enim* — sagt Irenäos II, 22, 4 — *venit per semet ipsum salvare, omnes inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes...*

fertigt. Denn die Wiedergeburt des Gesammtnaturlebens hat zu ihrer unerlässlichen Voraussetzung den Glauben, da vor allem das Ich des Menschen aus dem Verderben herumzubringen ist, der Glaube ist eben die Selbsterweisung des der Gnade der Wiedergeburt und vor allem der Rechtfertigung zugewandten und sie ergreifenden Ich. Mit Recht hat deshalb die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe sich für unsere lutherischen Dogmatiker in der Frage concentrirt: ob die Kinder glauben können. Sie erkennen den Schluss an, dass wer nicht glaubensfähig (*capax fidei*), auch nicht wiedergeburtsfähig (*capax regenerationis*) sei.[1] Dieser Schluss ist auch vollkommen schriftgemäss. Nimmt man an, dass an dem Menschen eine so ethisch-physische Wandelung, wie die Wiedergeburt seines Gesammtnaturlebens ist, ohne Betheiligung seines Ich geschehen könne, so entmenschlicht man den in den Stand der Freiheit geschaffenen Menschen.[2] Nimmt man an, dass in dem Kinde, welches getauft wird, die Erlösungsbedürftigkeit und das Erlösungsverlangen die Stelle des Glaubens vertreten, so löst man das Räthsel nicht, da jener Erlösungstrieb, wenn er nicht wie ein blinder Naturtrieb sein soll, nicht minder als der Glaube das Ich zum Subjecte haben muss.[3] Oder nimmt man an, dass die Taufe das Kind kraft des Gnadenverhältnisses, welches der dreieinige Gott zu ihm eingeht, nur in die Möglichkeit später zu verwirklichender Wiedergeburt versetze, so entleert man die Taufe, welche doch in dem Kinde kein Hemmniss des Widerstandes wie in dem ungläubigen Erwachsenen vorfindet, ihres in der Schrift bezeugten Wesens.[4] Da die seit Augustin oft ausgesprochene Ansicht, dass der Mangel an Glauben und Intention auf Seite des Kindes durch die Kirche, nämlich die Pathen, übertragen werde,[5] nach Obigem keiner Widerlegung bedarf, so bleibt die Berechtigung der Kindertaufe also ohne Aus-

1) s. Schmid, Dogmatik der ev. luth. Kirche (Ausg. 3) S. 434 f.

2) Martensen, Dogmatik §. 254.

3) Mattes im Wetzer-Welteschen KL. in dem Art. Taufe.

4) Bekanntlich die herrschende reformirte Ansicht.

5) *In ecclesia salvatoris* — sagt Augustin z. B. *c. duas ep. Pelag.* 1, 22 — *parvuli per alios credunt, sicut ex aliis quae in baptismo remittuntur peccata traxerunt.*

flüchte von der Frage bedingt, ob die Kinder glauben können. Wäre der Glaube ein menschliches Selbstwerk mit menschlicher Initiative, so wäre diese Frage schlechtweg zu verneinen. Ist aber der Glaube ein menschliches Verhalten von göttlicher Wirkung, ein Werk der dem Menschen zuvorkommenden und sein Ich für sich einnehmenden Gnade, so ist Möglichkeit vorhanden, die Frage zu bejahen. Darauf fussend bejahen sie unsre alten Dogmatiker, indem sie sagen: *Habent infantes fidem non reflexam aut discursivam, sed directam et simplicem a Spiritu S., cui malitiose non resistunt, per baptismum accensam.*[1] Es findet sich dafür auch die Unterscheidung in *fides habitualis* und *actualis*, oder in *actus s. operatio fidei primaria et immediata* und *secundaria et mediata*,[2] aber die Unterscheidung von *fides directa* und *reflexa* ist ungleich treffender, wie sich zeigen wird, wenn wir nun auf diesen nicht allein für die Frage von der Kindertaufe, sondern für die rechte Beurtheilung des geistlichen Lebens überhaupt hochwichtigen Unterschied näher eingehen.

Die actus directi und reflexi des Gnadenlebens.

§. 4.

Um uns diesen Unterschied klar zu machen, gehen wir von einer auf dem Gebiete der Schöpfungsoffenbarung gelegenen Thatsache aus, an welcher er recht ausgesprochen hervortritt. Nachdem Paulus Röm. 1, 20 gesagt hat, wie sich Gott seit Anbeginn der Welt durch seine Werke für menschliche Erkenntniss kundbar gemacht hat, so dass die Menschen entschuldigungslos sind, fährt er fort: „Denn obwohl Gott erkennend, priesen sie ihn oder dankten sie ihm nicht als Gott, sondern sind eitel geworden in ihren Gedanken und verfinstert worden ist ihr unverständiges Herz.“ Es ist befremdend, dass der Apostel hier den Menschen

1) So z. B. Hollaz in dem *cap. de gratia regenerante* seines *Examen.*

2) s. zur Geschichte dieser Unterscheidung Dieckhof, Abendmahlslehre 1, 183—186, der hier unter Anderem sagt: „Die bestimmten Distinctionen, die hier nothwendig werden, können erst auf Grund einer dem christlichen Offenbarungsglauben gemäss ausgeführten Anthropologie und Ethik mit wissenschaftlicher Sicherheit gefunden werden.“

ein γνῶναι τὸν θεὸν zuspricht, während die Heiden, die hier besonders in Betracht kommen, sonst τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεὸν 1 Thess. 4, 5. Gal. 4, 8 heissen. Beidemal ist ὁ θεὸς der wahre Gott; es wird also an demselben Subjecte Erkenntniss des wahren Gottes bejaht und auch verneint. Deutet man γνόντες in γνῶναι δυνηθέντες um, so ist das eine unberechtigte exegetische Gewaltsamkeit; versucht man γνόντες plusquamperfectisch zu fassen, so zeigt dagegen V. 19., dass der Apostel diese γνῶσις nicht als etwas Vergangenes, sondern als etwas mitten im Undank und Abfall Gegenwärtiges ansieht, denn er sagt da von den Menschen, über welche sich Gottes Zorn offenbart, weil sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten, dass das Erkennbare Gottes d. i. Gott selbst, insofern er sich schöpfungsweise zum Gegenstand des Erkennens gemacht hat, in ihnen kundbar, also ihrem Bewusstsein gegenwärtig ist.[1] Immer also bleibt die Frage, in welchem Sinne der Apostel den Heiden ein Kennen oder Wissen Gottes zuspricht, welches er ihnen anderwärts abspricht. Der Sinn des Apostels ist ohne Zweifel dieser, dass sich Gott allen Menschen in seinen Werken wahrgiebt und dass ihn also alle *actu directo* erkennen,[2] dass es aber nicht zum innern Jawort zu dieser Selbstoffenbarung Gottes, nicht zum innern Erfassen derselben, nicht zur freien Subjectivirung des gegenständlichen offenkundigen Göttlichen d. i. nicht zum *actus reflexus* gekommen ist. Denn, wie der Apostel V. 28 sagt: die Menschen achteten es nicht der Mühe werth, Gott zu haben in Erkenntniss. Absichtlich gebraucht er hier ἐπίγνωσις statt γνῶσις, denn ἐπίγνωσις ist im Unterschiede von γνῶσις immer wirkliches erkennendes Erfassen des Objects, wesshalb

1) In Ps. 19 heisst dieses in den Creaturen niedergelegte *γνωστὸν τοῦ θεοῦ* V. 3 הַבִּעַ: „Tag dem Tag sprudelt die Kunde zu“ d. h. wie aus lebendiger unversiegbarer Quelle geht die Erkenntniss Gottes von einem Tage auf den andern über, „und Nacht der Nacht thut kund Erkenntniss“ d. h. die preisende Kunde des Tages, wenn sie bei seinem Scheiden verklingen will, wird aufgenommen von der Nacht, der Tageshimmel vom Sternenhimmel abgelöst, so dass die Erkenntniss des Schöpfers, welche die Creatur darreicht, in unaufhörlicher Aussage begriffen ist. Unsere Alten nennen das ein *objectivum vocis non articulatae praeconium.*

2) Tholuck meint wohl im Grunde dasselbe, wenn er dies ein „potentielles, latentes Wissen“ nennt.

nicht die ἐπίγνωσις, wohl aber die γνῶσις eine falsche, eine todte sein kann.[1] Die Menschen verschmähten es, Gott, der ihnen als erkennbarer gegenständlich war und also von ihnen *actu directo* geistig wahrgenommen ward, aufzunehmen und so zu haben in ἐπίγνωσις, d. i. ihn zum reflexen Inhalt ihres Bewusstseins zu machen. Ihr widergöttlicher Wille liess es nicht dazu kommen, ähnlich wie die Pharisäer von den Werken Jesu, ohne sich entziehen zu können, den Eindruck innigster Gottverbundenheit seiner Person bekamen, aber die aus diesem Eindruck entstehende Erkenntniss nicht in sich aufkommen liessen. Denn es ist mit dem geistigen Erkennen, wie mit dem sinnlichen Sehen. Wenn das Auge auf einen Gegenstand fällt, so bildet sich dieser im Auge ab, ohne dass sich dieses entziehen kann, aber es kann sich sofort von dem wahrgenommenen Gegenstande abwenden oder vor ihm verschliessen.

Derselben Unterscheidung von *actus directi* und *reflexi*, wie Röm. c. 1., begegnen wir im Prologe des Johannesevangeliums. Wenn da der Evangelist V. 4 sagt καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων d. i. dieses Leben, welches in der Person des Wortes war und welches das Wort in Person war, war das Licht der Menschen: so sieht er in dieser die Wirksamkeit des Logos mit Einschluss seiner Menschwerdung überblickenden Aussage noch ganz und gar ab von dem Verhalten der Menschen zu dem Lichte, zu welchem sich ihnen das Leben des Logos erschloss; er sagt nur die Thatsache aus, dass das Leben des Logos sich *radio directo* zum Lichte der gesammten Menschheit erschloss. Denn weiterhin V. 5 muss er klagen, dass dem Lichte, welches in die Finsterniss hineinschien, kein Verlangen derselben entgegenkam, sich durch das Licht erleuchten zu lassen; das Licht wurde also was es an sich und *actu directo* für die Menschheit war nicht auch in subjectiver reflectirter Wirklichkeit. In demselben objectiven Sinne sagt der Ev. V. 9 von dem wahrhaftigen Lichte ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, indem er die auf den Menschen ausgehende göttliche Wirkung und sein Verhalten dazu scharf unterscheidet. Das wahrhaftige Licht strahlt ausnahmslos jeden Menschen an, es hat

[1]) Vgl. Huther zum Colosserbrief S. 75.

die Macht und das Verlangen, jeden Menschen zu erleuchten, aber auch hier wiederholt sich die schrillende Klage, dass die Menschenwelt den nicht erkannte der ihr Licht sein wollte, obwohl Er es war, durch den sie ihr Dasein empfangen.

Der *actus directus* ist in diesen beiden Offenbarungsfällen, welche in den Eingängen des Römerbriefs und des Johannesevangeliums besprochen werden, mehr ein göttlicher, als ein menschlicher. Eine göttliche Macht, Erkenntniss darreichend und weckend, dringt aus dem Wahrgenommenen auf den Menschen ein, der das Werden der Erkenntniss in demselben Momente, wo es beginnen soll, unterdrückt. Ebenso verhält es sich mit den Gnadenmitteln, mit Wort und Sacrament. Fehlt dem Hörenden kein Bedingniss des äusseren Verstehens, so vernimmt er das Wort nicht, ohne dass es die göttliche Energie seiner Ueberzeugungskraft an ihm äussert. Auch wenn er allen heilsamen Reflex willentlich in sich niederhält, hat das einmal verstandene und aufgenommene Wort mit der *radio directo* von ihm ausgehenden Kraft eine innere Gegenständlichkeit in ihm gewonnen; er trägt es, obwohl *μὴ συνκεκραμένον τῇ πίστει* Hebr. 4, 2, in seinem Wissen und Gedächtniss; es ist in ihm wie ein auf das Steinichte gefallener Saame, für den Menschen wie todt, in sich aber lebendig und, sobald der Boden des menschlichen Innern sich lockert, Wurzel schlagend und aufsprossend. So lange der Mensch widersteht, ist das Wort in ihm als Macht des Gerichts, aber darin, dass er das Wort von der Gnade Gottes in Christo kennt, hat er doch viel voraus vor dem, der es nicht kennt; denn er braucht nur von seinem Widerstande zu lassen, so wird sich das Wort in ihm als Macht der Erleuchtung seines Geistes und der Umwandlung seines Personlebens erweisen. Was von dem Worte gilt, falls es zur Kenntniss des Menschen gelangt, gilt auch von den Sacramenten, falls der Mensch mit der Absicht, sie zu empfangen, sich ihnen freiwillig unterzieht. Die Bedingung ihres Empfanges zum Heile ist der Glaube. Eine Heilswirkung der Sacramente, die nicht durch den Glauben bedingt wäre und in diesem Sinne *ex opere operato* geschähe, giebt es nicht.[1] Ohne Glauben kommt es nicht zu

[1]) Das ist der Kernpunkt der Polemik unserer Bekenntnissschriften gegen das scholastische *opus operatum*. In Erinnerung an die ungerechte Ver-

reflexem Besitze der sacramentlichen Gaben und nicht zu reflexen Erfolgen der sacramentlichen Wirkungen. Aber auch da, wo den Sacramenten Glaube des Empfängers nicht entgegenkommt und der Unglaube des Empfängers sich nicht überwinden lässt, bleiben sie ihrer Substanz und Kraft nach was sie sind in sich selber, vermöge des an keine menschliche Bedingung gebundenen unverbrüchlichen Willens Gottes. Wer getauft ist, der braucht, auch wenn er die Taufe nicht in rechter Gemüthsverfassung empfangen hat, nicht wieder getauft zu werden; der substantielle Inhalt des Sacraments hat ein für allemal lebendige Gegenwart in ihm gewonnen, und es bedarf nur des Glaubens, damit sich reflexer Weise zu seinem Heile in ihm verwirkliche was er *actu directo* immer innerlich vor sich hat und was *radio directo* immer sich an ihm zu verwirklichen drängt. Und wer das h. Abendmahl nicht in wahrem Glauben empfängt, der empfängt dennoch Christi Leib und Blut, und die sacramentlichen Gaben erweisen sich in ihm auf Hoffnung, dass er sie sich zum Heile gereichen lasse, als züchtigende Mächte (1 Cor. 11, 29—32). Der substantielle Vollbestand des Sacraments ist beidemal nicht vom Glauben des Empfängers abhängig.[1] Empfängt aber der Mensch beidemal was die Sacramente stiftungsgemäss vermitteln, so wird ihr Heilszweck im Falle des Unglaubens wenigstens insoweit erreicht, dass dem Menschen die in die Sacramente gefassten Heilsgüter unmittelbar nahe gebracht sind. Sie sind ihm angeeignet von Gott darauf hin, dass er sie sich aneigne mittelst Glaubens.[2]

dächtigung, die ich neulich von Seiten Julius Müllers erfahren habe (Die evangelische Union 1854 S. 290), als ob ich mich im Widerspruch mit dem Bekenntniss meiner Kirche befinde, möchte ich den obigen Satz dreifach unterstreichen.

[1]) So sagen unsere Bekenntnissschriften und Dogmatiker: *fides non requiritur ad substantialem sacramenti integritatem*, s. Schmid a. a. O. S. 420.

[2]) Welche wichtige Folgerungen sich daraus für die Lehre von der Kirche ergeben, habe ich anderwärts gezeigt. Nachdem meine Aussage, dass die Sacramente gewissermaassen *ex opere operato* wirken (insofern nämlich, als ihre Substanz und ihre Kraft nicht durch die *fides* als *opus operans* bedingt ist), so häufig missgedeutet und missverstanden worden ist, gebe ich jenen Ausdruck gern auf und wünschte (zumal in Rückblick auf seine Geschichte) ihn nicht gebraucht zu haben. Aber dass die mittelst Wort und Sacrament geschehen-

Psychologisch verwunderlich ist das nicht. Die sacramentlichen Gaben sind ja pneumatisch. Denn auch der Gottmensch ist dem Wesen seiner Persönlichkeit nach ganz und gar πνεῦμα 2 Cor. 3, 17. Gott aber, der Geist ist, kann sich im Menschen gegenwärtig setzen wie und wodurch er will. Er kann den Menschen umfangen mit seinem Zorn, oder in Gnaden mit seiner Liebe. Durch die Sacramente setzt er sich in ihm gegenwärtig in der ganzen Macht seiner erlösenden neugebärenden Liebe. Derjenige Mensch, welcher nicht glaubt, ist wie ein Blinder, der die Sonne nicht sieht, die ihn anstrahlt, oder wie ein Todter, vor dessen Grabesthür, wie vor der des Lazarus, Christus der Todtenerwecker steht. Ein solcher Mensch braucht nur die Augen des Glaubens aufzuschlagen, so befindet er sich in einem ohne und vor seinem Glauben vorhandenen Paradiese. Das wahrhaftige Licht, welches in die Finsterniss hineinscheint und *radio directo* jeden Menschen erleuchtet (Joh. 1, 5. 9), hat sich um das Ich des Getauften im engsten Lichtkreise zusammengezogen. Das Ich braucht sich nur im Glauben zu erschliessen, so wird der ganze Mensch ein Licht in dem Herrn (φῶς ἐν κυρίῳ Eph. 5, 8).

So verhält es sich mit dem Erwachsenen, der, ohne lebendigen Glauben zu haben, sich der Taufe untergiebt. Mit dem Kinde verhält es sich anders. Um den Unterschied zu verstehen, erwäge man vorerst Folgendes. Wie die auf den Menschen ausgehenden und ihn umfangenden direkten Gnadenerweise Gottes den Glauben zu ihrem ersten und hauptsächlichen Reflexe haben, so ist hinwiederum der Glaube selbst seinem Wesen nach ein *actus directus*, nämlich eine von uns aus auf Christum und Gott in Christo hin gezogene Linie, ein nach dem in Wort und Sacrament dargebotenen Heil sich ausstreckendes Verlangen, ein von dem angebornen natürlichen Zustande hinweg geradewegs auf Christum gewandtes Blicken, ein seiner Gnade erschlossenes Sehnen, ein in der Einheit aller Kräfte (Abschn. IV §. 4) auf diese Gnade sich beziehendes Greifen und Ergreifen. Dieser *actus directus* hat an sich schon Gottes Verheissung. Die *actus reflexi* göttlicher

den Gottesthaten der Einheitsgrund der Kirche sind und dass nur von da aus *ecclesia invisibilis* und *visibilis* in ihrem Wesen und Unterschied recht zu begreifen sind, steht mir fest.

Vergewisserung, freudiger Selbstgewissheit, empfindlichen Sehens und Schmeckens gehören nicht zum Wesen des rechtfertigenden Glaubens, sondern jener *actus directus* ist, wie unsere Alten sagen, die *forma fidei essentialis*. „Es ist vonnöthen — sagt einer derselben[1] — eine doppelte Erweisung des Glaubens zu erkennen. Die erste heisst *actio directa*, durch welche wir Christum fassen und umfangen, die andere *actio reflexa*, durch welche wir unsere eigene That erkennen, und fühlen oder empfinden, dass wir Christum ergriffen haben. Durch die erstere glauben wir, eigentlich zu reden, an Christum, durch die zweite aber werden wir dessen gewiss, dass wir glauben und fällt der Glaube, welcher Christum ergriffen hat, sanft und süsse in sich selbst zurück. Nun aber finden sich viele, welche Christum wirklich ergriffen haben, obwohl sie nicht fühlen, dass sie ihn ergriffen haben, und diese sind nichtsdestoweniger gerechtfertigt. Denn wir werden unwidersprechlich gerecht durch die *actio directa* und nicht durch die *actio reflexa;* wir werden gerechtfertigt, nicht weil wir fühlen, dass wir glauben, sondern sofern wir nur glauben.“ Der Glaube ist also seinem Wesen nach *fiducia supplex* (Zuversicht der Zuflucht), nicht *fiducia triumphans s. gloriosa* (Zuversicht der Empfindung). Sowohl in jener, als dieser Beschaffenheit ist der Glaube Gottes Wirkung, dort die Wirkung seiner sich dem Menschen entgegenbringenden Gnade, hier die Wirkung der ergriffenen und sich dem Menschen vergewissernden und zu empfinden gebenden.

Ist aber der Glaube auch schon als *actio directa* Gottes Wirkung, so ist nicht abzusehen, wesshalb die durch die Taufe sich in den Menschen einführende Gnade der Wiedergeburt nicht auch schon in dem Kinde den zu ihrem heilsamen Empfang nöthigen Glauben wirken könne. Man sagt, Glaube sei nicht möglich und nicht denkbar ohne Bewusstsein. Aber **1**) ist ja der Zustand des Kindes nicht der absolute Gegensatz des Bewusstseins; das gesammte dreifache Leben des Menschen ist im Kinde schon vorhanden, obgleich im ersten Anfange seiner Entwickelung, also

[1]) Bei Pondoppidan a. a. O. (s. oben Abschn. III §. 5) S. 301—303. Die göttliche Vergewisserung nennt Derselbe *reflexio passiva et supranaturalis*, die aus Selbstprüfung nach Gottes Wort entstehende Selbstgewissheit *reflexio activa et rationalis s. syllogistica.*

auch schon das werdende Bewusstsein.[1] Das Unbewusstsein, aus dem es sich entwickelt, ist verschieden von dem thierischen Zustande der Unpersönlichkeit, und bleibt ja auch in dem erwachsenen Menschen die Kehrseite des Bewusstseins, der Grund, wohin es in unaufhörlichem Wechsel untertaucht und woher es wieder auftaucht, wie nach Gottes Ordnung Nacht und Tag als relative Gegensätze unaufhörlich in einander übergehen — warum sollte also Gott in dem von ferne aufdämmernden Bewusstsein des Kindes nicht ebensowohl keimhaften Glauben wirken können, wie entfalteten Glauben in dem tageshellen Bewusstsein des Erwachsenen, zumal da 2) auch in dem Erwachsenen nicht blos im Schlafe, sondern auch inmitten jeder nicht unmittelbar religiösen angestrengten Arbeit und in umnachtenden Krankheitszuständen der mannigfachsten Art die *actio directa* des Glaubens aus dem Bereiche des Bewusstseins in Unbewusstsein entsinkt, ohne desshalb ihr Dasein zu verlieren, welches diese Bande immer wieder durchbricht und selbst in Ohnmacht und Scheintod, in Wahnsinn und in den an Verzweiflung grenzenden höchsten Graden der Anfechtung für Gottes allesdurchdringendes Auge erkennbar fortbestehen kann? Der Glaube in seinem vollen gereiften Bestande besteht allerdings in den vollbewussten Acten der *apprehensio cognoscitiva*, *approbativa* und *appropriativa*, aber jeder Gläubige weiss aus Erfahrung, dass sein Glaube mit einer geheimen gött-

[1]) Desshalb fragt Cyprian mit Bezug auf die Kindertaufe: *quid ei deest, qui semel in utero Dei manibus formatus est?* Das Kind wird nicht erst ein Mensch, es ist ein ganzer Mensch in allseitigem Werden. Nicht unpassend vergleicht K. Göbel die Taufe mit der sogenannten Oculirung auf das schlafende Auge, welche auf Hoffnung hin, dass das dem Wildling eingefügte Auge im Frühjahr schossen werde, in der Hochsommerzeit des „zweiten Saftes“ vorgenommen wird. Das edle Auge bleibt da zwar den ganzen Winter hindurch in gleichsam schlafendem Zustande und treibt erst mit dem regeren Leben und vollen Safttriebe im Frühjahr aus, aber es wächst doch schon im Herbste insoweit dass es lebend bleibt, es wird da schon in den Saftzug des Wildlings aufgenommen, obgleich es erst später sichtliche Schosse treibt. S. den Aufsatz Göbels „Die Kindertaufe eine Oculation aufs schlafende Auge“ in der Neuen Reformirten Kirchenzeitung 1855 Nr. 21 u. 22., wo jedoch behauptet wird: „Den Lebenskeim, den Gott in der Taufe in die Neugeborenen legt, darf man nicht Glauben nennen, sonst beeinträchtigt man den Begriff desjenigen Glaubens, der gerecht macht.“

lichen Wirkung auf seinen Willen begonnen und dass diese Wendung des Willens jene Acte des Glaubens unentfaltet schon in sich schloss. Auf diesen Einheitspunkt geht der Glaube je und je auch wieder zurück, warum sollte er nicht auch schon im Kinde damit beginnen können? Er vergleicht sich ja dem Anblicke der in der Wüste erhöhten Schlange (Joh. 3, 14 f.). Solche Zukehr zu Christo, gewirkt von Gott, ist auch kleinen Kindern schon möglich (Mt. 18, 6 *τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ*) und selbst neugeborenen Kindern nicht unmöglich; denn beginnt das Bewusstsein von einem Fernpunkt des Werdens, wo es noch wie keines und auch wirklich actuell noch keines ist, so muss auch der Glaube von einem Fernpunkt des Werdens beginnen können, wo er noch wie keiner und auch wirklich actuell noch keiner, aber doch schon samen- und keimartig vorhanden ist.[1] Selbst schon in das Embryonalleben verlegt ja die Schrift, wie wir Abschn. IV §. 8 gesehen haben, geheime geistliche Vorgänge.

Der letzte psychologische Möglichkeitsgrund von dem allen liegt darin, dass das Geistesleben und abbildlicher Weise auch das Seelenleben nicht das reflectirte Selbstbewusstsein, sondern den dieses unreflectirt in sich schliessenden Willen und Trieb zur untersten Basis haben. Dieser diesseit des reflectirten Selbstbewusstseins gelegenen wurzelhaften Einheit entspricht eine jenseit des reflectirten Selbstbewusstseins gelegene, in welcher Wollen und Denken wipfelhaft zu einer dritten Lebensgestalt zusammengehen: das Gebiet des menschlichen *πνεῦμα* im engern Sinne, welches wir schon Abschn. IV §. 5 im Unterschiede vom menschlichen *νοῦς* nach 1 Cor. c. 14 als Medium der Glossolalie kennen gelernt haben. Wie es Acte des Geisteslebens giebt, welche dem reflectirten Selbstbewusstsein zuvorkommen, so giebt es auch solche, welche das vorhandene zurückdrängen. Auch diese wollen wir nun näher ins Auge fassen.

[1]) Was für ein stufenleiterartiger Begriff *πιστεύειν* ist, sieht man recht deutlich aus dem Johannesevangelium: er durchläuft da alle Sprossen von der niedrigsten bis zur höchsten.

Die ausserordentlichen Erlebnisse und Erweisungen der Gnade.

§. 5.

Wir beginnen recapitulirend. Das natürliche Geistesleben des Menschen wurzelt in der noch unterschiedslosen Einheit des Wollens, es mittelt in dem daraus hervorgehenden Selbstbewusstsein, welches die nun unterschiedlich gewordenen Acte des Denkens und Wollens befasst (*νοῦς* oder *λόγος*), und es gipfelt im Gemüthe (*πνεῦμα τοῦ νοός* oder *πνεῦμα* im engern Sinne), in welchem Denken und Wollen zu einer dritten Lebensgestalt eines jenseit ihres Unterschieds gelegenen Anschauns oder Empfindens verschmelzen.[1] Demgemäss ist auch das übernatürliche Geistesleben (das geistliche) dreifach. Es giebt 1) göttliche Gnadenwirkungen, welche unseren Willen anregen oder bewegen und dem Selbstbewusstsein zuvorkommen; 2) solche, welche auf unser Selbstbewusstsein ausgehen und vom bewussten Denken aus in bewusstes Wollen aufgenommen zu werden bezwecken; 3) solche welche unserem Gemüthe die himmlische Seligkeit zu empfinden und die Geheimnisse des Himmelreichs zu schauen geben.[2] In den Gnadenwirkungen der dritten Art, sofern sie nicht über das Maass des im Gnadenwerke Gewöhnlichen hinausgehen, prävaliren zwar Empfinden und Anschaun über das reflectirende Wollen und discursive Denken, jedoch machen sich diese immer noch als darin auf- und niedergehende Momente bemerklich. Es giebt aber auch ausserordentliche Gnadenwirkungen dieser Art, welche den menschlichen Geist in seinem Gemüthe dergestalt hinnehmen, dass alle Reflexion des Geistes über sich selbst und das Erlebniss in der Gewalt des allesverschlingenden Eindruckes untergeht. Es

[1]) Man erinnert sich dabei, dass Plato den *νοῦς* als schauenden und als begreifenden (die *ἐπιστήμη* vermittelnden) unterscheidet; das neutest. *πνεῦμα τοῦ νοός* entspricht gewissermaassen jenem schauenden *νοῦς*, welchen Plato als den innersten höchsten Regierer (*κυβερνήτης*) der Seele betrachtet.

[2]) Wir stellen das Empfinden voran, wie Ps. 34, 9 טַעֲמוּ וּרְאוּ. *Nisi gustaveris*, sagt Bernhardus, *non videbis. Manna absconditum est, nomen novum est, quod nemo scit, nisi qui accipit. Non illud eruditio, sed unctio docet, non scientia, sed conscientia comprehendit.*

ist das der Zustand der Ekstase. Wir haben dergleichen Erscheinungen, insoweit sie aus natürlichen, dämonisch-engelischen und göttlichen Einwirkungen gemischt sind, schon in den letzten Paragraphen des Abschn. IV besprochen. Jetzt beschäftigen sie uns nur noch als reine Wunder der Gnade.

Es giebt eine dreifache Art solcher dem neuen Leben aus Gott angehöriger Ekstase: die mystische, die prophetische und die charismatische. **1**) Die mystische. Es ereignet sich zuweilen, dass die Einwohnung Christi und Gottes und seines Geistes, welche ohnehin der tragende und quellende Lebensgrund des neuen Menschen ist (Gal. 2, 20. 1 Cor. 14, 25. Röm. 8, 14. 1 Joh. 3, 24), sich mit einer solchen Energie in dem Gläubigen hervorthut, dass das menschliche Selbstleben von dem göttlichen wie von einem Wonnestrom (Ps. 36, 9) überwogt und verschlungen wird, wofür unsere Alten das Beispiel der h. Ephrem anführen, der nach seiner Bekehrung solchen wunderlichen Trost empfing, dass er oft zu Gott rief: „Herr! ziehe doch deine Hand ein wenig zurück, denn mein Herz ist zu schwach, so übergrosse Freude zu empfahen.“ Es ist die Gegenwart der göttlichen Liebe, welche in solchen ausserordentlichen Fällen Willen und Selbstbewusstsein des Menschen mit sich fortreisst und sich mit solcher Gewalt in sein Gemüth ergiesst (Röm. 5, 5), dass dieses ganz davon eingenommen und hingenommen wird. In andern Fällen bestätigt sich, dass der Christen Wandel im Himmel ist (Phil. 3, 20 vgl. Sach. 3, 7), thatsächlich dadurch, dass die jenseitige Herrlichkeit nicht blos seiner Erkenntniss als Gegenstand der Hoffnung entschleiert (1 Cor. 2, 9 f.), sondern ihm auf Augenblicke vorschmacksweise zu schauen und mitzuerleben gegeben wird, wie z. B. Thomas von Aquino in seiner letzten Krankheit nach einer lang andauernden Ekstase ausrief: *arcana verba audivi*, und Joh. Arndt aus kurzem Schlaf erwachend: „Wir sahen seine Herrlichkeit,“ vor allem aber, wie Paulus von sich erzählt 2 Cor. 12, 1—4., dass er einmal in den dritten Himmel und zwar in das himmlische Paradies entrückt worden ist und dort unaussprechliche Dinge gehört hat, welche auszusprechen keinem Menschen verstattet ist. Nachdrücklich wiederholt er, er wisse nicht, ob er dabei ἐν σώματι oder ἐκτὸς (χωρὶς) τοῦ σώματος gewesen sei, Gott wisse es. Jedenfalls ist

es ein Vorspiel der im Tode erfolgenden Trennung der Seele von dem Leibe (Abschn. IV §. 14 g. E.), welches in solchen Ekstasen erlebt wird; es bleibt aber ein Räthsel, ob die Seele sich wirklich vom Leibe trennt und diese Trennung nur desshalb den Tod nicht nach sich zieht, weil das, was erlebt wird, sich ewigkeitsartig in ein Nu zusammendrängt, oder ob die Verbindung der Seele mit dem Leibe fortbesteht, indem die Entrückung, wie eine überzeitliche, so auch eine ausserräumliche ist.[1]

Wir unterscheiden diese Art der Ekstase, welche den Zweck persönlicher Glaubensstärkung und Glaubensbelohnung hat, von der prophetischen. Denn **2**) die prophetische hat zum charakteristischen Merkmal die berufsmässige Verkündigung des zu empfinden und zu schauen Gegebenen. Der Prophet, und zwar ohne Unterschied der neutestamentliche wie alttestamentliche,[2] redet immer auf göttlichen Antrieb mit göttlicher Kraft aus göttlicher Offenbarung, die von Gottes Geiste auf seinen Geist ausgeht und sowohl durch ihren Inhalt, als durch die begleitenden Umstände ihre Aechtheit zu rechtfertigen hat (1 Cor. c. 14. Eph. 3, 5); die Offenbarungsweise aber ist nicht immer die ekstatische, sie kann auch nur darin bestehen, dass das wollende, denkende, empfindende Geistesleben des Propheten im Zustande voller wacher Selbstmacht von einer sanften göttlichen Einwirkung gehoben und getragen wird, die er, was unerlässlich, von seinem Eigenwirken deutlich zu unterscheiden vermag (2 Pet. 1, 21). Es ist das der Zustand inniger Durchdringung, aus welchem sich der in den alttest. Weissagungsbüchern so häufige Personenwechsel erklärt: bald redet der Prophet selbst aus Gott, bald redet Gott selbst aus dem Propheten; bald macht sich das göttliche Ich mit

1) Tertullian bespricht diese Frage *de anima c.* 44. Lactanz spricht die Ansicht aus: *abit animus, manet anima;* Tertullian aber: *omnia magis conjectes, quam istam licentiam animae sine morte fugitivae et quidem ex forma continuam* (lies *continuae*), aber die Möglichkeit einer blitzartigen anticipativen Entbindung der Seele vom Leibe zu läugnen wagt er doch auch nicht.

2) Die Prophetie A. und N. T. unterscheidet sich weder in Ansehung der mannigfaltigen Gotteswirkungen, welche sich bald mehr, bald weniger weit von den Grenzen des Natürlichen entfernen, noch in Ansehung des mannigfaltigen Berufes, welcher (wie ja im A. T. schon das prophetische Grundbuch, das Deuteronomium, zeigt) im Weissagen keineswegs aufgeht.

absorptiver Obmacht, bald das menschliche in der ganzen Fülle geheiligter Menschlichkeit geltend, es ist aber beidemal die Persönlichkeit des Propheten in der Totalität ihrer geistig-seelischen Kräfte, welche mehr activ oder passiv Gottes Organ wird. Die Ekstase dagegen besteht darin, dass der menschliche Geist von dem göttlichen, der alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit, erforscht, mit solcher Gewalt ergriffen und umfangen wird, dass er, von seinem Leben in sich selbst und in der Seele und im Leibe abgewendet und in der dritten seiner Lebensgestalten fixirt, ganz und gar schauendes Auge, vernehmendes Ohr, empfindender Sinn für die Welt und die Dinge des Jenseits oder der Zukunft ist, wohin ihn aus seiner gewohnten Lebenssphäre heraus die vergewaltigende Gotteswirkung entrückt hat. Die Schrift nennt diesen ekstatischen Zustand *γενέσθαι ἐν ἐκστάσει* Act. 22, 17, oder auch *γενέσθαι ἐν πνεύματι* Apok. 1, 10., denn *εἶναι ἐν πνεύματι* Röm. 8, 9 ist zwar der Grundzustand des Wiedergeborenen überhaupt, insofern sein Personleben mit dem Fleischesleben gebrochen hat und Leben des Geistes in Gottes Geiste ist, in jenen vorübergehenden Acten der Ekstase aber steigert sich diese habituelle wechselseitige Immanenz des menschlichen und göttlichen Geistes so sehr, dass der wesentliche Zusammenhang des menschlichen Geistes mit allem, was diesseit und unterhalb dieser Immanenz liegt, wie durchschnitten ist.[1] Der Prophet erlebt das aber nicht allein für seine Person, sondern als berufener Mittler göttlicher Geheimnisse für Andere. Mit der prophetischen Ekstase verbindet sich deshalb nothwendigerweise die Fähigkeit, das *ἐν πνεύματι* Geschaute unter Betheiligung des *νοῦς* und der psychischen Thätigkeiten zur adäquaten und verständlichen Aussage zu bringen.

[1]) Es kommt auch vor, dass der Weissagende weissagt was er nicht möchte, und dass er weissagt ohne es zu wissen. Bileam und Kaiphas sind nicht die einzigen Beispiele. Wie Bileam segnet, wo er fluchen möchte, so müssen Propheten Jehova's zuweilen fluchen, wo sie segnen möchten, und wie Kaiphas wegen seines hohepriesterlichen Amtes, so weissagt auch David in den Psalmen häufig, ohne es zu wissen, wegen seines typischen Charakters. Die Prophetie ist in allen diesen Fällen gleiches Wesens. Sie durchläuft aber von vollbewusster freithätiger Dienstbarkeit an bis zu unbewusster oder ungewollter Werkzeuglichkeit herab eine Menge von Mischungsverhältnissen.

Dadurch unterscheidet sich die prophetische Ekstase von der mystischen, welche das Geschaute grösstentheils nicht in Worte zu fassen vermag und 3) von der charismatischen, nämlich der glossolalen d. i. derjenigen, aus welcher das Zungenreden oder Reden in fremden Sprachen (sei es, wie am Pfingstfest, wirklich vorhandenen oder neugeschaffenen[1]) hervorging, ein entzücktes Reden, welches erst dadurch der Gemeinde einen bewussten Gewinn brachte, dass entweder ein Anderer (1 Cor. 14, 27 f.) oder der Redner selbst (ebend. V. 13) es dolmetschte (*διερμήνευε*) und dadurch aus dem jenseitigen Bereich des *πνεῦμα* in den Bereich des *νοῦς* übersetzte. Hilgenfeld (obwohl darin irrend, dass er die Unverständlichkeit der *γλῶσσαι* nur in der Transcendenz ihres Inhalts für das rein menschliche Bewusstsein sucht[2]) bemerkt doch ganz richtig, dass das Gemeinsame der Prophetie und der Glossolalie in der Erhebung des Bewusstseins über die rein menschliche Sphäre bestand, der Unterschied aber darin, dass der prophetisch Inspirirte in dem vollen Besitz seiner reflectirenden Geisteskräfte war, während die andere Inspiration sich nur durch Vermittelung der intuitiven, auf Gott gerichteten Seite des menschlichen Geistes mit Unterdrückung des discursiven Denkens (*νοῦς*) äusserte. Wir haben darüber schon Abschn. IV §. 5 gesprochen, als wir dort bewiesen, dass es ein menschliches *πνεῦμα* im engern Sinne gebe, ein Vermögen unmittelbarer Empfindung und Anschauung. In diesem *πνεῦμα* vollzog sich, wie alle Ekstase, so auch die Glossolalie. Der Zungenredner war im Zustande der *προςευχή* (*εὐλογία* oder *εὐχαριστία*, beides = בְּרָכָה) d. i. des anbetenden lobpreisen-

[1]) In dieser accidentellen Doppelgestalt besteht meiner Ueberzeugung nach die wesentliche Einheit der Glossolalie im ersten Corintherbriefe und in der Apostelgeschichte. Ob aber die Glossolalie in ihrer pfingstlichen Gestalt sich wiederholt hat, wissen wir nicht; aus Act. 10, 46 f. lässt es sich nicht schliessen. In 1 Cor. c. 12—14 erscheint sie durchweg als ein Reden in unbekannten, neuen, geistgeschaffenen Zungen. Wesentlich ebenso urtheilt Kahnis, Lehre vom h. Geiste 1, 61—68.

[2]) Die Glossolalie in der alten Kirche 1850 vgl. die gleichzeitig erschienene Schrift Rossteuschers, Die Gabe der Sprachen im apostolischen Zeitalter 1850. Das Charisma an sich ist in der letzteren Schrift richtiger aufgefasst, übrigens aber ist durch beide das Verständniss der Sache, insbesondere das psychologische, dankenswerth gefördert.

den Gebets[1] und zwar, da die Thätigkeit seines *νοῦς* cessirte, des übernatürlichen Gebets (*oratio supranaturalis*), wie es unsere Alten nennen und wovon z. B. Joh. Arndt[2] sagt: „Unser Geist verschmelzt da und wird versenkt in den unerschaffenen Geist Gottes; das Gemüth wird durch wahren Glauben also mit Gottes Liebe erfüllet, dass es nichts anderes gedenken kann, als Gott. Was die Seele alsdann erkennet, ist unaussprechlich, und wenn sie in solcher hohen Andacht gefragt würde: was erkennst du? würde sie antworten: Ein Gut über alles Gut. Was siehest du? Eine Schönheit, die alle Schönheit übertrifft. Was empfindest du? Eine Freude über alle Freude. Was schmeckest du? Eine Freundlichkeit über alle Freundlichkeit.“ In solchem Zustande mystischer, Gotte hingegebener Ekstase (1 Cor. 14, 2. 28 vgl. 2 Cor. 5, 13), in welcher die auch sonst in die Gebete der Gläubigen einfliessende Einwirkung (Röm. 8, 26) des h. Geistes sich aufs höchste steigert,[3] befindet sich zu seiner eigenen Erbauung (1 Cor. 14, 4) der Zungenredende, und diese mystische Ekstase wird zur charismatischen, indem diese in Gott entsunkene triumphirende Gebetsstimmung sich selbst eine Sprachform schafft, in der sie wie in heiligen Dithyramben aus dem Gemüthe hervorbricht.[4]

1) Bekanntlich ist dies der Begriff von *προςευχή* im Unterschiede von *δέησις, ἔντευξις* und *εὐχαριστία* 1 Tim. 2, 1. *Εὐχαριστία* ist, so unterschieden, Dankgebet nicht für gemeinmenschliche, sondern besondere Gnadenerfahrungen. Der Apostel gebraucht aber 1 Cor. c. 14 für *προςεύχεσθαι* des Zungenredenden auch *εὐχαριστεῖν*, insofern Dank und Lobpreis auch das allgemeine Wesen der *προςευχή* ist.

2) Wahres Christenthum 2, 20.

3) s. Hilgenfeld a. a. O. S. 57, der hierüber, was wir gern bemerken, sich ganz schriftgemäss ausspricht.

4) Wird diese Rede gedolmetscht, so ist es nicht nothwendig, dass sie durchweg die Form der Gebetsanrede habe. Die Aeusserlichkeit der Anrede gehört nicht zum Wesen des Gebets. Wenn Tertullian *adv. Marc. V*, 8 mit Bezug auf das Zungenreden sagt: *edat Marcion aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritualem, in ecstasi, id est, amentia, si qua linguae interpretatio accessit*, so lässt sich z. B. auf Hab. c. 3 verweisen, welches nicht minder *visio* als *psalmus* und *oratio* ist und doch תְּפִלָּה heisst. Den Gesammtinhalt des Stückes erwogen, sagt Hitzig zu Hab. 3, 1., kann es eigentlich nicht תפלה genannt werden, da nur V. 1 eine Bitte ausspricht; allein das

Eine der Glossolalie sehr ähnliche Erscheinung ist an Hellsehenden oft beobachtet worden. Nicht allein dass die Seele in allen Zuständen feierlicher Erregtheit oder einer mit gradueller Loskettung vom Leibe verbundenen Steigerung ihrer Kräfte eine reinere, gewähltere, malerischere, rythmischere Sprache zu reden pflegt — im Zustande des Hellsehens beginnt sie auch, wie das Unzureichende der gewohnten Sprache und das Bedürfniss einer sinn- und ausdrucksvolleren fühlend, in Sprachen zu sprechen, die den Zuhörern unverständlich sind, aber wie Geisterstimmen aus einer jenseitigen Welt auf sie wirken.[1] Die Stufe des Seelenaufschwungs der Seherin von Prevorst war in dieser Beziehung, wie überhaupt, eine nur sehr niedrige. Statt anderer Beispiele komme ich auch hier wieder auf den schon mehrmals erwähnten Somnambulen zurück, der, obwohl es an Trübungen nicht fehlt, doch ohne allen Zweifel während seines somnambulen Zustandes in der Obhut des Herrn blieb, dem er auch in wachem Zustand mit einfältigem Kinderglauben ergeben war. „Die Gesänge, Gebete u. s. w., welche von unserm Somnambulen in fremden Sprachen ausgeführt werden — sagt der Berichterstatter — enthalten Anklänge an die orientalischen und klassischen, aber nicht die nordischen Sprachen; jedoch mischt er diese Sprachen keineswegs ineinander, sondern wenn er z. B. einen Gesang mit hebräischen Anklängen anfängt, so bleibt er dabei bis ans Ende. Es kommen viele bekannte Wörter aus der gewählten Sprache vor, aber dennoch soll nach dem Urtheile der Sprachkenner das Ganze nicht zu verstehen sein. Oft singt er auch nur ganz leise mit zitternder Stimme eine wehmüthige orientalische Melodie. Bald beginnt er flüsternd, bald schliesst er so und spricht endlich nur in Pantomimen. Obwohl in unverständlicher Sprache, redet er doch mit zärtlichster Stimme. Im Anfange seines Somnambulismus sprach er nur erst einzelne solche Wörter und Sätze, jetzt zusammenhängende Reden. Es ist, als ob er erst nach und nach diese Himmelsklänge, diese Engelsstimmen nachzubilden gelernt

unverwandte Hinblicken der ihrer selbst vergessenden Seele auf Gott, die Versenkung des Geistes in den einzigen Gedanken Jehova ist hier dieselbe, wie im inbrünstigen Gebete.

[1]) Steinbeck, Der Dichter ein Seher, S. 547 f.

hätte.“ Als der Berichterstatter ihn einmal fragte: Was sind das für fremde Sprachen, die du so oft sprichst, und warum sprichst und singst du in diesen Sprachen, die doch keiner der Zuhörer versteht? antwortete er: das ist die Geistersprache, die nur Somnambule vernehmen und schwach nachahmen können. Weiter: Wer hat dich diese Sprache gelehrt? Er: Elia spricht zu mir und ich höre seine Stimme und achte auf seine Worte. — Du brichst oft ab, wenn du uns die Zukunft enthüllen willst und sprichst dann in fremder Sprache, warum thust du das? Er: Mein Friedensengel Elia gebietet mir dann Einhalt, er verschliesst mir die Sprache, so dass ich nur zu ihm sprechen kann.

Diese Vergleichung der somnambulen Glossolalie mit der charismatischen ist berechtigt, denn nichts ist wahrer, als dass, um mit J. H. Pabst zu reden,[1] die übernatürliche und natürliche Ekstase vielfach die ganz gleichen Erscheinungen setzen. Auch gilt, was der Apostel 1 Cor. 14, 21 f. von der Glossolalie sagt, dass sie ein Zeichen richterlicher Art für die Ungläubigen ist, gewissermaassen auch von der somnambulen. Aber unser Augenmerk bei der Vergleichung ist nicht die Aehnlichkeit, sondern der grosse Unterschied bei aller Aehnlichkeit. Das Charisma war durch keinerlei Leibesbeschaffenheit bedingt. Es verband sich damit nicht der dem somnambulen Hellsehen eigene kataleptische Zustand. Derjenige, welcher dieses Charisma besass, hatte sich insoweit in seiner Gewalt, dass er damit in der Gemeinde auftreten konnte oder nicht 1 Cor. 14, 18 f. 28. Er sollte und konnte sich Stillschweigen auferlegen, wenn kein Dolmetscher da war; denn Gott hatte zur Sprachengabe als ihre Ergänzung auch die Gabe der Dolmetschung geordnet, die auch in so verhältnissmässig reinen somnambulen Fällen, wie der eben erwähnte, nirgends zum Vorschein gekommen ist. Und während der Idiosomnambulismus, zumal auf dieser Stufe des Hellsehens, immer ein höchst seltenes Vorkommniss ist, war die urkirchliche Gabe des Zungenredens im Besitze Vieler zugleich. Sie war eine der vielen Früchte des über die Urgemeinde ausgegossenen pfingstlichen Geistes. Sie war eine rein pneumatische Erscheinung. Denn während der

[1]) Ein Wort über die Ekstase 1834, S. 29.

Somnambule in voller Regsamkeit seiner psychisch-pneumatischen Kräfte mit der Aussenwelt verkehrt, obwohl nicht durch die äusseren Sinne, war der Zungenredende ganz und gar Gotte zugekehrt mit seinem Gemüthe und ein ungleich reinerer Spiegel der göttlichen Geheimnisse.

Indess würden wir uns, wenn uns eine glossolale Rede in treuer Uebersetzung erhalten wäre, überzeugen, dass es keine Enthebung des Menschen aus den Banden des Leibes, keine Zurückziehung des Geistes von der sarkisch geknechteten Psyche, keine Hinreissung des Geistes in die verhältnissmässig selbstloseste Unmittelbarkeit seines empfindenden und anschauenden Gemüthes giebt, woran nicht immer noch bei aller Lichthelle ein Schattenwurf der beschränkten menschlichen Individualität und ihrer zeitlichen Bedingnisse sich wahrnehmen liesse. Zwischen dem jenseitigen Schauen der Seligen und den Visionen des begnadigtsten diesseitigen Sehers, zwischen dem Daheimsein bei dem Herrn und allen Arten geistlicher Ekstase ist und bleibt ein grosser Abstand. In allen prophetischen Visionen giebt sich die Gottheit und die Geisterwelt und die rathschlussmässige Zukunft in einer der Individualität des Propheten und den Zeitverhältnissen anbequemten Weise zu schauen; er schaut also das Geschaute nicht, wie es an sich ist, sondern wie es sich für ihn in einer noch dazu grossentheils aus Stoffen, die es in seiner Subjectivität vorfindet, gestalteten Symbolik versichtbart. Und auch wenn der Prophet in ausserekstatischem Zustand die göttliche Rede in sich vernimmt, gelangt sie nicht an ihn, ohne zuvor in die Gestalt seiner Individualität eingegangen zu sein. Die göttlichen Gedanken nehmen ihren Weg zum Ich des Propheten durch dessen Natur. Sie kleiden sich in menschliche, volksthümliche Sprache, je nach der individuellen Denk- und Sprechweise des Propheten, und stellen sich dar in mannigfach beschränkter Form, je nach den gegenwärtigen Verhältnissen und dem zeitgeschichtlichen Gesichtskreis. Sie behaupten sich in der Objectivität und Transcendenz ihres Wesens (1 P. 1, 10 f.), aber in einer menschlichen, endlichen, accidentellen Ausprägung, welche die an sich geheimnissvollen oft noch räthselhafter macht. Selbst der Blick in die Zukunft, der dem Propheten gewährt wird, bestimmt sich nach den

so zu sagen optischen Gesetzen seines inneren Sinnes.[1] Fern und weit Auseinanderliegendes rückt perspektivisch zusammen, der Prophet sieht die schliessliche Zukunft am Saume der Gegenwart, ohne den langen auf- und absteigenden Weg dazwischen. Neben der durch den Geist der Weissagung ermöglichten Fernsicht ist immer auch eine durch ihn nicht aufgehobene Kurzsicht, und auch die Hoffnung thut das Ihre, die ferne Zukunft in die nächste Nähe der trüben Gegenwart heranzuziehen. Die Prophetie ist eben nicht blos ein *ϑεῖον*, sie ist auch ein *ἀνϑρώπινον*, und beide Seiten ihres Wesens dienen dem göttlichen Heilsplane. Gott könnte die dem prophetischen Fernblick anhaftende Schranke aufheben; dass er es nicht thut, ist pädagogische Weisheit. Aehnlich ist es auch mit der Theopneustie, dem göttlichen Factor der Entstehung der kanonischen Schrift laut 2 Tim. 3, 16. Es ist unzulässig, *inspiratio realis* und *verbalis* zu unterscheiden. Inhalt und Form sind beide die Wirkung des Einen göttlichen Actes. Wie die Seele entstand, als Gott dem Menschen den Geist einhauchte, so entstehen Worte göttlichen Wesens und menschlicher Gestalt, indem Gott dem Menschen Gedanken einhaucht. Es ist das eine Erfahrungsthatsache, die gar nicht so jenseitig ist, dass sie nicht dann und wann jeder Christ an sich selbst erleben könnte. Auch ist Theopneustie ein Gattungsbegriff, der gar mannigfach abgestufte Geisteswirkungen unter sich begreift, je nachdem der Schriftsteller sich productiv und continuativ, oder reproductiv und applicativ zur Heilsoffenbarung und Heilsgeschichte verhält. Aber in beiden Fällen erscheint das Göttliche unter den Affectionen des Menschlichen. Im letzteren Falle sind sogar Irrungen in Reproduction des Geschichtlichen und Gegebenen möglich, Gedächtnissfehler, Combinationsfehler, überhaupt solche Fehler, über welche die allergeistlichste menschliche Thätigkeit nicht absolut erhaben ist. Wer das leugnet, der kennt die alt- und neutest. Geschichtsbücher nur oberflächlich, und wer sich daran ärgert, der versündigt sich an dem heiligen Geiste, dessen ganz

[1]) Vgl. hierüber die interessanten Bemerkungen in der Schrift v. Baaders: Ueber die Ekstase oder das Verzuckstsein der magnetischen Schlafredner 1818 S. 15 f. und dazu Hamberger, Cardinalpunkte der Baaderschen Philosophie (1855) S. 43—45.

und gar nicht doketische liebreiche Herablassung in die Menschlichkeit er vielmehr bewundern und preisen sollte.

Der Mensch ist eben kein Engel, kein reines durch Bewährung vollendetes Geistwesen. Mag Gott den Menschen noch so gewaltig über die Schranken der Endlichkeit, der Geistleiblichkeit, der Volksthümlichkeit, des Begriffskreises seiner Sprache, der Individualität seiner Begabung und seines Bildungsganges, den Standpunkt und die Verhältnisse seiner Zeit hinausrücken, und mit dem gleichsam von seinem natürlichen Selbst Isolirten im *πνεῦμα τοῦ νοὸς αὐτοῦ* verkehren — die Schranken bestehen doch innerhalb des Diesseits fort, weil nur eine unvermittelt plötzliche Zaubergewalt sie vernichten könnte, und ihre Schatten reichen selbst in jenes Heiligthum des Wechselverkehrs mit Gott und färben das Licht, das da dem Menschen aufgeht. Darum sagt selbst der neutestamentliche Apostel, welcher die Gabe der Prophetie und des Zungenredens (1 Cor. 14, 18) im reichsten Maasse besass und hoher Ekstasen gewürdigt wurde, dass das Weissagen Stückwerk ist, und dass wir (ihn eingeschlossen) das Göttliche nur durch einen Spiegel im Räthselbilde erblicken (1 Cor. c. 13). Es ist derselbe Apostel, welcher Röm. 7, 24 seufzet: „ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!" Das Göttliche giebt sich uns nicht zu schauen, ohne dass seine Strahlen sich an unserer mannigfach beschränkten Natürlichkeit brechen, und unser Leben in Gott behauptet sich nicht, ohne sich beständig des Andringens unserer sündigen Natürlichkeit erwehren zu müssen.

Die unaufgehobene Antinomie.

§. 6.

Es giebt keinen biblischen Abschnitt, welcher uns einen tieferen psychologischen Einblick in den innern Zustand des Wiedergeborenen gewährte, als Röm. c. 7 in Beihalt von c. 8. Um aber in der psychologischen Benutzung dieses Abschnittes nicht irre zu gehen, müssen wir uns erst recht lebendig und gründlich in den Gedankenzusammenhang der apostolischen Erörterung versetzen.

Paulus hat in 5, 12 ff. eine Parallele zwischen Adam und Christus gezogen. Von Adam aus sind Sünde und Tod in die Welt gekommen, das Sündigen und Sterben der Einzelnen ist nur der Reflex dieser durch Adam den Einen in die Welt eingedrungenen Mächte. Das Gesetz hat die Sünde nur noch sündiger und fluchwürdiger gemacht. Christus aber hat die Macht der Sünde gebrochen, und an die Stelle der Herrschaft des Gesetzes die Herrschaft der Gnade gesetzt, so dass nun wie Sünde und Tod durch Adam den Einen, so Gerechtigkeit und Leben durch Christum den Einen zu objectiven Mächten geworden sind. Ausgegangen und getragen von zwei verschiedenen Anfängern des Geschlechts überschweben sie die Menschen, welche sich, abgesehen von ihrem Sündigen und ihrem Glauben, unter diese Mächte und Gegenmächte gestellt finden. In c. 6 ist der Apostel einer falschen Folgerung hieraus begegnet, als ob er damit, dass er den Triumph der Gnade für um so grösser erkläre, je grösser durch das Gesetz die Sünde geworden sei, dem Sündigen einen Beschönigungsgrund gewähre. Er weist dies zurück, indem er zeigt: 1) dass der Christ kraft des Todes Christi der Sünde gestorben sei, und dass er Gotte lebe kraft der Auferstehung Christi (6, 1—14); 2) dass unter der Gnade sein eben nichts anderes ist, als von der Knechtschaft der Sünde und ihrem Todessolde befreit und so in den Dienst der Gerechtigkeit, in den Dienst Gottes eingetreten sein, dessen Gnadengabe ewiges Leben ist in Christo Jesu τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Dass Christus unser Herr ist, nicht mehr das Gesetz, beweist der Apostel 7, 1—6. Er beruft sich auf einen Rechtsgrundsatz des positiven Gesetzes: der Mensch ist so lange er lebt, aber auch nur so lange, dem Gesetze unterworfen; allein der Tod, aber dieser wirklich, hebt die verpflichtende Beziehung des Menschen zum Gesetz auf. Dies erläutert er durch ein Beispiel. So lange der Mann lebt, ist das Weib, wie unter dem Manne, so gebunden an das Gesetz, welches mit seiner verpflichtenden Macht sich im Manne darstellt, nur der Tod löst das sonst unauflösbare gesetzliche Band. Hierauf folgert er V. 4ª aus V. 1: wir sind gestorben in und mit dem Gekreuzigten, über einen Todten hat das Gesetz keine Kraft mehr, also sind wir frei vom Gesetz. Und

aus V. 2. 3 folgert er V. 4[b] (εἰς τὸ γενέσθαι κτλ.): die Gemeinde Gottes ist erst Gemeinde des Gesetzes, aber in Christo, der im Leibe seines Fleisches das Gesetz repräsentirt, ist das Gesetz für die Gemeinde Gottes gestorben, dass sie Christi des Auferweckten würde, an den das Gesetz mit seinen Forderungen und seinem Fluche kein Recht mehr hat, und mit welchem vermählt die Gemeinde eine Gemeinde der Gnade und des Lebens ist. In V. 5 giebt er den Grund an, warum der Mensch, um Gotte Frucht zu bringen, Gehöriger eines Andern, als des Gesetzes werden musste: „denn als wir in dem Fleische waren (d. i. dem Zustande sittlicher Schwäche und Verderbtheit, den das Gesetz nicht aufhebt, sondern steigert), da waren die durch das Gesetz hervorgerufenen sündlichen Leidenschaften wirksam in unsern Gliedern, Frucht zu bringen dem Tode; nun aber seid ihr losgemacht worden vom Gesetze, indem ihr starbet dem worin ihr festgehalten wurdet (der herrschenden Sünde), so dass wir nun Dienst leisten in Geistesneuheit und nicht Buchstabenaltheit (d. h. nicht in der alten Bestimmtheit, welche das γράμμα belässt, sondern in der neuen, welche das πνεῦμα wirkt und darlebt)."

Ehe nun der Apostel die 5, 12 begonnene Erörterung zu Ende führt, kommt er 7, 7—12 der Frage entgegen, ob denn, da seiner Aussage nach Losgekommensein vom Gesetze und Gotte fruchtbringendes, ihm geistlich dienendes Handeln zusammenfallen, das Gesetz Sünde sei. Die Antwort des Apostels lautet dahin, dass „das Gesetz von der Sünde nur missbraucht werde, den Anfang persönlicher Selbstbestimmung zum Anfang persönlicher Verfallenheit an den Tod zu machen. Von Natur steht jeder einzelne Mensch in widergöttlichem Wollen und aussergöttlichem Dasein, in Sünde und Tod, noch ehe er seiner selbst in seinem Verhältniss zu Gott persönlich bewusst wird. Daher tritt er aber auch in solche Bewusstheit nur ein, um vermöge eigener Entscheidung als Ich jenes widergöttliche Wollen zu dem seinen zu machen, und hiermit als das Ich, welches er nun geworden, dem aussergöttlichen Dasein anheimzufallen, inner welchem er werdendes Ich gewesen ist." Treffender lässt sich der Sinn des Apostels gewiss nicht wiedergeben, als mit

diesen Worten Hofmanns.[1] Offenbar stehen ἐγὼ ἔζων und ἐγὼ ἀπέθανον einander entgegen. Wenn Augustin das Erstere erklärt: *vivere mihi videbar, quia ante mandatum latebat peccatum*, so ist das zu wenig; verstünde man aber darunter ein Leben, wie es Adam *in statu integritatis* eignete, so wäre das zu viel und ganz und gar wider den Sinn des Apostels. Es ist der Zustand des Kindes gemeint (des noch nicht in den von uns oben S. 124 besprochenen *status discretionis* eingetretenen), in welchem Sünde und Tod, wie in allen Adamskindern, zwar schon vorhanden sind, aber als noch nicht persönlich actualisirte Potenzen. An dem göttlichen Gesetze gelangt der heranreifende Mensch zum Bewusstsein dessen was gut und böse ist, es beginnt nun ein selbstbewusstes und vollbewusst sich selbst bestimmendes sittliches Handeln, aber dieser Anfang persönlicher sittlicher Selbstbethätigung ist auch der Anfang persönlichen Anheimfalls an Sünde und Tod. Das Gesetz ist also nicht selbst Sünde, sondern dass es Sünde und Tod zu persönlichen Erfahrungsthatsachen für uns macht, ist in unserem natürlichen d. i. angebornen, geburtsweise übererbten Zustande begründet.

Aus dieser Beseitigung des einen Bedenkens, ob das Gesetz ἁμαρτία, entsteht ein anderes: also ist τὸ ἀγαθὸν d. i. das von Gott dem Guten stammende, Gutes bezweckende, Gutes verheissende Gesetz mir zum Tode geworden!? Darauf antwortet der Apostel: nicht das Gesetz, sondern die Sünde, sie sollte ebendadurch recht offenbar werden, dass sie durch das Gute mir den Tod wirkte, also das gottgeordnete Mittel des Lebens in ein Mittel des Todes verkehrte, sie sollte durch das so gemissbrauchte Gebot in dem Ueberschwang ihres widergöttlichen Wesens zur Erscheinung kommen. „Denn wir wissen — fährt der Apostel fort, indem er sich mit allen Gläubigen zusammenfasst, welche vom Standpunkte des Glaubens aus die Bedeutung des Gesetzes im Ganzen der göttlichen Gnadenordnung zu würdigen verstehen — wir wissen, dass das Gesetz geistlich ist, ich aber bin aus Fleisch bestehend, verkauft unter die Sünde.“ Eben das ist die Erkenntniss, welche das Gesetz in

[1]) Schriftbeweis 1, 458 f.

dem Menschen, wie er von Adam her ist, zu wirken bezweckt. Wie diese Erkenntniss und mit ihr das Gefühl des Erlösungsbedürfnisses entsteht, erläutert der Apostel V. 15 ff. aus seiner eigenen Lebenserfahrung.

Das Gesetz ist *πνευματικὸς* und fordert also ein des Materiellen und sein selbst mächtiges Handeln, ich aber bin *σάρκινος* aus Fleisch bestehend und danach geartet. „Denn — so begründet der Apostel dies V. 15—16 — was ich ausübe, kenne ich nicht, d. h. es ist meiner eigensten Selbstbestimmung fremd; denn nicht was ich will, das vollführe ich, sondern was ich hasse, das thue ich. Wenn ich aber gerade das, was ich nicht will, thue, so gestehe ich dem Gesetze zu, dass es wohlgeartet.“ Eben dieser Widerstreit meines Wollens und meines Thuns giebt dem Gesetze dieses Zeugniss, indem das Gesetzgemässe, was ich nicht vollführe, das von mir innerlichst Gewollte, das Sündliche aber, was ich thue, das von mir Gehasste ist. Das Gesetz fordert von mir geistliches, der Heiligkeit Gottes des Geistes und der Gottesbildlichkeit meines Geistes gemässes selbstmächtiges Handeln. Dass es trotz meines Wollens nicht dazu kommt, daran ist nicht das Gesetz, sondern meine Fleischlichkeit schuld.

Der Apostel folgert mit Rückbezug auf das obige *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* hieraus V. 17, dass bei solchem Sachverhalt nicht mehr ich es bin, der solches thut, sondern die in mir wohnende Sünde, und beweist V. 18—20, dass die Sünde und nichts anderes diese von meinem Ich verschiedene, ihm in den Weg tretende Macht ist. Was der Apostel hier ausspricht, kann ihm nur ein Bekehrter oder Wiedergeborner, d. i. ein solcher, in welchem ein neues an Gott hingegebenes Personleben begonnen hat, nachsprechen, da nur in einem solchen Ich und Sünde so isolirt sind, dass die Sünde, statt als That seines Ich, vielmehr als That der es wider Willen knechtenden Sünde gelten kann, denn das Ich ist nicht mehr mit der Sünde eins, es ist von ihr los, die Sünde haust in einem solchen Menschen nur noch wie eine fremde Macht. Der Apostel kann aber unmöglich meinen, dass in einem solchen irgend eine sündliche That zu Stande kommen könne, ohne dass sein Ich dabei ist. Dies wäre ebensosehr gegen den Begriff der Sünde, die als Actus immer per-

sönliche That ist, wie gegen alle Erfahrung. Es kommt z. B. zu keiner Unzuchtsünde, so lange der Mensch sein Ich von den andringenden fleischlichen Reizungen schlechthin fern zu halten vermag; es kommt dazu nur wenn es der Versuchungsmacht gelingt, das Ich des Menschen entweder zu überwältigen, oder doch zu betheiligen. Zuweilen mischen sich in die Gedankenreihe des Menschen unreine Gedanken, welche er nicht minder als von seinem Ich gedacht anerkennt, als die reinen, welche es ihnen entgegensetzt, um sie zu absorbiren; zuweilen gelingt es der Versuchung, das Ich des Menschen in sich hereinzuziehen, aber der Mensch zieht es mitten in der sündlichen That voll Abscheu davor aus ihr zurück; zuweilen auch versenkt sich das Ich, um die sündliche That ungehemmt zu vollziehen, willentlich in Unbewustsein und kommt erst nach dem Vollzuge mit Schrecken wieder zur Selbstbesinnung. Wenn also der Apostel V. 18 sagt: „ich weiss, dass nicht wohnet in mir, d. i. in meinem Fleische, Gutes,“ so kann er damit nicht sagen wollen, dass das Fleisch, nicht das Ich das Subject der Sünde sei. Der Sinn ist vielmehr der, dass in ihm, nämlich, wie er restringirend erklärt, in ihm wiefern er *σάρκινος* und *σαρκικὸς* ist, d. i. aus Fleisch besteht und vom Fleisch bestimmt ist, nichts Gutes wohnt. Es ist falsch, wenn man sagt, *σάρξ* bedeute in solchem ethischen Zusammenhange nicht das sinnliche Fleisch, aber es ist eben so falsch, wenn man sagt, es bedeute dieses für sich allein. *Σάρξ* in ethischem Sinne ist das tastbare materialische Fleisch mit Einschluss der verfleischlichten seelisch-geistigen Innerlichkeit und selbst mit Einschluss des von dieser angebornen sündhaften Natur sich bestimmen lassenden Ich (s. oben S. 126), welches, indem es ihren sündhaften Anlagen, Hemmnissen und Reizen nachgiebt, ihr angebornes Verderben steigert.

Es ist gar nicht möglich, dass der neutestamentliche Begriff *σάρξ* (vgl. בָּשָׂר Gen. 6, 3) anders gemeint sei. Denn 1) das materielle Fleisch an sich kann weder empfinden noch imaginiren noch begehren; das alles sind obwohl leiblich vermittelte, doch ohne einen psychischen Hintergrund unmögliche Acte. Wenn also das N. T., besonders Paulus, von *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκὸς* (Gal. 5, 16 ff. Eph. 2, 3), *θελήματα τῆς σαρκὸς* (Eph. 2, 3

vgl. Joh. 1, 13) und sogar πράξεις τοῦ σώματος (Röm. 8, 13) redet, so kann der Begriff von σάρξ nicht in dem des greifbaren Fleisches aufgehen. Man müsste, um diesen biblischen Ausdrücken keine Widersinnigkeit aufzubürden, wenigstens annehmen, dass das Fleisch mit einer zu ihm gehörigen Fleischesseele zusammengedacht sei. Diese Ansicht war unter den ältesten Vätern sehr verbreitet. Man definirte den Menschen fast allgemein als ein aus einer rationalen unsterblichen Seele und einem Leibe mit vegetativ-sensitiver Seele bestehendes Wesen. Im Gegensatz aber zum Manichaismus, der eine gute und eine böse Seele im Menschen annahm, und zum Apollinarismus, welcher die Menschwerdung für Vereinigung des Logos mit einer aus Fleisch und Fleischesseele bestehenden Leiblichkeit erklärte, entschied man sich nach vorsichtigerer Erwägung meistens dafür, dass es keine von der vernünftigen Seele verschiedene niedere gebe, sondern dass die Eine Geistseele (*μία ψυχὴ λογική τε καὶ νοερά*, wie Kanon XI des achten ökumenischen Concils sich ausdrückt) das ohne Vermittlung einer Fleischesseele den Leib Belebende sei.[1] Dieser Gegensatz gegen die Ansicht von zwei Seelen war, obwohl in dieser Fassung sehr ungenügend, doch berechtigt. Denn 2) eine von der Geistseele verschiedene empfindungs-, vorstellungs- und begehrungsfähige Fleischesseele giebt es wirklich nicht. Die Günthersche Schule, welche diese Ansicht mit grossem Scharfsinn und nicht ohne manche ansehnliche Vorgänger vertritt,[2] geht dabei von den Voraussetzungen

[1]) Für die Identität der vernünftigen und der vegetativ-sensitiven Seele sind unter andern, welche geflissentlich diese Frage behandeln, Tertullian und Johannes Damascenus; Origenes ist mehr für die Verschiedenheit; Lactantius nennt die Frage *inextricabilis*, Augustin ist für die Identität, aber nicht ohne Bedenken. Unter den Scholastikern sind Thomas Aquinas und Duns Scotus für die Identität, indem jener lehrt, dass die *anima rationalis virtualiter* zugleich die *vegetativa et sensitiva* sei, dieser, dass die *anima rationalis* dem Leibe sein vegetatives und sensitives Leben mittheile (*dans esse corpori*). So erklärten sich auch die Concilien von Vienne 1311 und von Lateran 1513: *anima rationalis est forma corporis per se et essentialiter*. Für die Verschiedenheit sind unter den berühmteren Scholastikern nur Alanus *ab insulis* und Occam.

[2]) s. ihre schon S. 85 (vgl. 155) erwähnte neueste Vertheidigungsschrift:

aus, dass die Thierseele nur die höchste Verinnerung der Materie, also keine von der Materie wesentlich verschiedene Substanz sei, und von der nicht minder unbiblischen, dass der Leib, mit welchem im Menschen die Geistseele vereinigt ist, schon an sich eine der Thierseele an Befähigung gleiche Seele enthalte, welche durch die hinzutretende Geistseele nur geweckt oder actualisirt werde. Von diesen beiden unbiblischen Voraussetzungen aus wird dann weiter behauptet, dass, wo die Schrift von einem Gegensatze des Geistes und Fleisches redet, das Fleisch mit der ihm als solchem eignen empfindenden, vorstellenden und begehrenden Innerlichkeit gemeint sei, dessen unreine unordentliche Regungen wider die Geistseele andringen und durch die Zustimmung dieser zur Sünde werden. Erinnern wir uns daran, dass von der Scholastik in dem *locus de concupiscentia* erstens *motus primo-primi* d. i. solche, welche momentan betäubend dem freien Wollen zuvorkommen, sodann *motus secundi* d. i. solche, welche direkt vom freien Wollen ausgehen, und drittens *motus secundo-primi* d. i. solche, in welchen das freie Wollen sich fortreissen lässt, unterschieden werden: so gehen nach der Güntherschen Theorie die *motus primo-primi* von der Fleischesseele aus. Da diese, obwohl bewusst, doch unpersönlich und unfrei ist, so sind jene *motus primo-primi* an sich schuldlos und unzurechenbar. Bekanntlich ist das ein symbolisch gültiger Satz der römisch-katholischen Moral. Dass die Günthersche Theorie in der römischen Kirche soviel Widerspruch findet, beweist, dass man jenen Satz, den unsere Kirche entschieden verwirft, festhalten kann, ohne die Günthersche *anima carnis* zu acceptiren. Aber die rechte Widerlegung dieser ist zugleich auch Widerlegung jenes für Sündenerkenntniss und Heiligungsernst gefährlichen Satzes. Dass die Schrift nur von Einer Seele des Menschen weiss, welche Geistes- und Fleischesseele zugleich ist, haben wir schon früher sattsam bewiesen.[1] Dass auch in Betreff des

Zukrigls kritische Untersuchung über das Wesen der vernünftigen Geistseele und der psychischen Leiblichkeit des Menschen, mit Rücksicht auf den Streit der Gegenwart, auf die Concilien, Kirchenväter und Scholastiker 1854.

[1]) Die dritte der von Origenes *de princ.* III, 4 aufgeführten Ansichten, dass die wesentlich Eine Seele aus einem vernünftigen und unvernünftigen Theil

sittlichen Dualismus im Menschen diese wesentliche Einheit von Geist und Seele von der Schrift festgehalten wird, beweist 1 P. 2, 11; die Schrift redet nirgends von einem Gegensatze der Seele und des Geistes, sondern immer nur des Fleisches und des *νοῦς*, der *καρδία* Röm. 2, 28 f., des *πνεῦμα*, oder auch, wie 1 P. 2, 11., der *ψυχή*. Denn nicht Seele und Fleisch, sondern Seele und Geist sind wesentlich (obwohl nicht substantiell) Eines. Und auch die Erfahrung bestätigt diese Einheit. Wenn von dem Leibe ein Reiz zur Sünde z. B. zur Wollust auf den innern Menschen ausgeht, so ist dieser Reiz allerdings noch keine Sünde, obwohl er zu den Folgen der Sündhaftigkeit gehört, welche das rechte Verhältniss des Leibes zur Geistseele, oder wie wir sagen, zu Geist und Seele gestört hat und also schon an sich bussfertig zu beklagen ist. Zur Concupiscenz aber oder Begierlichkeit wird dieser blinde bewusstlose Naturtrieb immer nur erst dadurch, dass er sich in der seelisch-geistigen Innerlichkeit des Menschen reflectirt. Dass solche Reize wider unsern Willen in uns entstehen können, hat seinen Grund darin, dass wir in unserem gegenwärtigen Naturzustand nicht mehr Herren unseres Leibes mit den ihn durchwebenden Naturkräften sind. Aber zum Wollustbilde wird der Wollustreiz, oder wie die Scholastiker es formuliren, zur *concupiscentia formata* wird die *concupiscentia informis* nie ohne die ihrem Wesen nach geistige Seele, und dieses Wollustbild wird auch nicht eine Minute von uns festgehalten ohne den Willen des der Seele immanenten personbildenden Geistes. Es ist unser Ich, welches in jedem Act wollüstiger Begierlichkeit sich verfleischlicht; der personbildende Geist, der mittelst der zu ihm gehörigen Psyche die Leiblichkeit beherrschen sollte, sinkt in sie hinab und erliegt ihren Eindrücken. Eben weil das Ich des Menschen, wie er von Geburt her ist, der Obmacht des Fleisches verfallen ist,

und dieser wieder aus dem *θυμικὸν* und *ἐπιθυμικὸν* bestehe, kommt dem Richtigen, aber in noch weiter Ferne, am nächsten. Sie findet sich durchgeführt in Nemesios' Buch *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, wogegen der Verf. der *Δόξαι* (s. oben S. 146) die Ansicht vertritt, dass der Mensch drei Seelen hat (*φυσική*, *ἄλογος* und *λογική*), die aber Eine seien *διὰ τὴν συμφωνίαν αὐτῶν καὶ τὴν συμπάθειαν*.

heisst der natürliche Mensch σαρκικὸς oder auch, da sein Geist von seiner Bestimmung abgefallen ist und die Seele ihrer der Leiblichkeit zugekehrten Seite nach die Herrschaft führt, ψυχικός. Von dem Fleische in diesem Sinne sagt Paulus Gal. 5, 17 ἡ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος. Er sagt es aber von dem Menschen im Stande der μετάνοια oder, was dasselbe, von dem seinem Personleben nach wiedergeborenen, in welchem das Ich selbst in ein Gotte zugewandtes pneumatisches und ein von Gott abgewandtes sarkisches sich dirimirt hat. In diesem Ich ist ein doppeltes Wollen, ein Wollen, welches in dem gründet, was es von Natur ist, und ein Wollen, welches in dem gründet, was es durch Gnade ist, ein Wollen gemäss der mit der angeborenen Natur überkommenen sarkischen Bestimmtheit und ein Wollen gemäss der mit dem neuen durch die Gnade der Wiedergeburt gesetzten Anfang überkommenen pneumatischen Bestimmtheit. Man kann jenes mit Hofmann das Naturwollen, dieses das Personwollen nennen, sofern man nur, wie er sich jetzt selbst erklärt,[1] festhält, dass das Eine menschliche Ich Subject beider ist und das Letztere nur als ein durch Gnade gewirktes sich von Ersterem sittlich unterscheidet, denn nach Hinwegdenkung der angebornen und irgendwie erworbenen individuellen Bestimmtheit ist der Begriff der Person oder des Ich nichts weiter als eine leere Abstraction.[2]

Der Apostel betrachtet seine Persönlichkeit aus den zwei verschiedenen Gesichtspunkten der Gnade und der Natur, indem er V. 18^{b} sagt: „Das Wollen liegt mir nahe, das Vollbringen aber des Guten finde ich nicht.“ Das Wollen des Guten, welches als Richtung seines wahren Ich ihm innerlichst anliegt, ist durch Gnade gesetzt; das Fleisch aber lässt es nicht zur Vollbringung

[1]) Schriftbeweis 1, 456 f. vgl. dagegen Weissagung und Erfüllung 2, 16: „Die Stofflichkeit unseres σῶμα hat infolge der Uebertretung Adams ein auf die Welt in ihrem Tode gerichtetes Wollen, welches sich unterscheiden lässt von dem θέλειν des νοῦς, des selbstbewussten und sich selbst bestimmenden Ich,“ und: „Ergiebt sich das persönliche Wollen des Menschen dem Wollen seines Fleisches, so hat er keinen anderen Gegenstand mehr, für den er lebt, als die Welt.“

[2]) Ebenso Thomasius, Dogm. 1, 233 f. vgl. meine Biblisch-prophetische Theologie S. 207 und 260 f.

des Gewollten kommen, indem es dieselbe entweder ganz vereitelt oder so befleckt, dass das Vollbrachte doch kein reines *καλὸν* ist. Der Apostel kann hier unmöglich solche Fälle meinen, wie wenn ich z. B. einen Brief schreiben will, der einen verirrten Menschen zu retten bezweckt, und es wird mir durch irgend ein leibliches Uebelbefinden ganz unmöglich. In solchem Falle gilt das Wollen des Guten gleich der Ausführung desselben. Wenn ich aber mir vorgenommen habe, meine Arbeits- oder Gebetskraft durch keinen umnebelnden Genuss schwächen und verkürzen zu lassen, und solcher Genuss übt doch eine Anziehungskraft auf mich aus, der ich nicht zu widerstehen vermag, so bestätigt sich das, was der Apostel sagt. Es ist nicht das Fleisch an sich, welches meine gute Entschliessung vereitelt, sondern das Fleisch mit dem durch dasselbe angeregten Naturwollen oder (um uns minder missverständlich auszudrücken) natürlichen Personwollen, wodurch die Energie des geistlichen zersetzt wird.

Der Apostel hat nun dargelegt, dass zwischen seinem Wollen und seinem Thun ein Widerspruch besteht, welcher dem guten Wesen des Gesetzes, auf welches das Wollen gerichtet ist, und der entgegengesetzten Beschaffenheit seiner eignen Natur Zeugniss giebt (V. 15—16); sodann, dass es die in ihm, das ist: in seinem Fleische (oder was dasselbe, seiner Natur) wohnende Sünde ist, welche dem Wollen seines Ich so Entgegengesetztes (*ὃ οὐ θέλω ἐγώ*) vollbringt (V. 17—20) und, indem er auf den Gedanken V. 14, von dem er ausgegangen und den er nun erfahrungsmässig begründet hat, zurückkommt, folgert er daraus V. 21—24., dass das geistliche Gottesgesetz ihm ein Fleischesgesetz in seiner Natur offenbar macht und so (was eben der Heilszweck jenes Gottesgesetzes ist) die Sehnsucht nach Erlösung von dieser an Sünde und Tod verfallenen Natur in ihm weckt und unterhält. Diese resultatische Darlegung beginnt er V. 21 mit der Folgerung: „so finde ich denn das Gesetz mir der ich das Gute thun will: dass mir das Böse zur Hand ist;“ dieses Nebeneinander seines das Gute wollenden Ich und des die Ausführung vereitelnden oder sich doch in sie einmengenden Bösen zu ändern, ist er ausser Stande, es ist ein *νόμος* d. i. ein für ihn unabänderlich Vorhandenes und ihn unausweichbar Bestimmen-

des.[1] „Denn — so fährt er begründend und erläuternd V. 22. 23 fort — ich habe Gefallen an dem Gesetze Gottes nach dem inwendigen Menschen, ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern im Streite liegend mit dem Gesetze meiner Vernunft und mich gefangennehmend unter das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern befindliche.“ Es sind zwei correlate Paare von Gesetzen, welche der Apostel unterscheidet: 1) ein objectives Paar: *ὁ νόμος τοῦ θεοῦ* das Gesetz Gottes, welches über den Menschen erhaben ist, indem es ihm offenbarungsweise entgegenkommt, und *ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας,* welches unabhängig vom Ich des Menschen besteht, indem er sich ihm unterworfen vorfindet; sodann 2) ein subjectives Paar: *ὁ νόμος τοῦ νοός* das Gesetz seines sich selbst bestimmenden und zwar nach Gottes Gesetze sich selbst bestimmenden Willens- und Erkenntnissvermögens und *ὁ νόμος ἐν τοῖς μέλεσι* das Gesetz der seinem Ich als Bethätigungsmittel nach aussen dienenden Leiblichkeit, welche gleichfalls dem Gesetze Gottes gemäss beschaffen sein sollte, in Wirklichkeit aber durch das ihr inwohnende Gesetz der Sünde bestimmt ist.[2] Dass *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* nicht ohne weiteres s. v. a. *ὁ καινὸς ἄνθρωπος* ist, versteht sich von selbst (s. oben S. 146); jeder Mensch ist in psychischer Verbundenheit ein innerer und ein äusserer, er hat eine dynamisch mannigfaltige, charakterhaft gestaltete Innerlichkeit und eine dynamisch mannigfaltige, eigenthümlich und physiognomisch gestaltete Aeusserlichkeit. Der Apostel hätte statt *κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον* auch *κατὰ τὸν νοῦν* schreiben können.[3]

[1]) Es bleibt in V. 21 eine sprachliche Härte, welche sich durch keinerlei Erklärung beseitigen lässt; die obige scheint mir einfacher als die Hofmanns (1, 462 f.) und die jetzige Meyers (Ausg. 2), dessen Behauptung, dass *τὸν νόμον* dem ganzen Contexte nach nur das positive Gesetz sein könne, ohne Kraft ist, denn die neue Beziehung, in welcher hier *ὁ νόμος* gebraucht ist, wird sofort im Folgenden V. 22 u. 23 erklärt: *ἕτερον νόμον.*

[2]) Es ist also allerdings, wie Hofmann urgirt (a. a. O. S. 464), ein vierfaches Gesetz, aber insofern das Vorhandensein eines von dem *νόμος τοῦ νοὸς* unterschiedlichen *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι* an sich schon eine Folge der Sünde ist, doch *in concreto* ein dreifaches.

[3]) Wie z. B. Philo 1, 301 sagt: *ἄνθρωπος ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίς ἂν εἴη πλὴν ὁ νοῦς κτλ.* und 1, 533: *ὁ νοῦς, κυρίως εἰπεῖν, ἄνθρωπός ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, κρείττων ἐν χείρονι*, oder Gregor von Nazianz 2, 88 *ed. Bened.*: *τοῦ νοῦ, ὃ καὶ*

Aber auch *κατὰ τὸν καινὸν ἄνθρωπον* wäre nicht unpassend gewesen. Denn er meint den innern Menschen nicht in seinem natürlichen Unterschiede, sondern in seiner durch die Gnade vollzogenen Scheidung vom äussern. Der Begriff ist kein anderer als 2 Cor. 4, 16. Eph. 3, 16 vgl. *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος* 1 P. 3, 4. In dem natürlichen Zustande sind innerer und äusserer Mensch gleicherweise unter der Sünde. Es ist also ein Werk der Gnade, wenn es mit einem Menschen dahin gekommen, dass er seinem innern Menschen nach innige Freude an Gottes Gesetz hat und seinem eigensten herrschenden Personleben nach das Gute, dem geistlichen Gesetze Gottes Gemässe will, während in seinem äussern Menschen, d. i. seinen Gliedern und überhaupt seinem Naturleben, noch das Gesetz der Sünde waltet, so aber, dass er die Sünde hasst, und auf jenes sein eigenstes herrschendes Ich gesehen, sie nicht sowohl thut, als erleidet. Es ist nicht blos bekenntniss-, sondern auch schriftwidrig, wenn Meyer [1] sagt: „Hier entscheidet der ganze Zusammenhang, dass der *ἔσω ἄνθρωπος* des Unwiedergeborenen gemeint sei, auch diesem kommt (was Philippi ganz willkürlich in Abrede nimmt) das *συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* zu und muss ihm zukommen, da das sündige Wesen in der *σάρξ* ist. Dies stimmt freilich nicht mit der Voraussetzung, dass gerade die oberen Kräfte des Menschen *e diametro* mit Gott und seinem Gesetze streiten (*Form. Conc. p.* 642), ist jedoch exegetisch begründet.“ Der Beweis, dass Paulus die Sünde nicht aus der Sinnlichkeit d. i. der materiellen Natur des Menschen ableitet, ist erst neuerdings wieder von Ernesti, einem Forscher, dessen Standpunkt übrigens nicht minder unconfessionell ist, mit gründlicher Ausführlichkeit geführt worden.[2] Der Zustand, den

μᾶλλον ἄνθρωπος, vgl. Cicero *Somn. c.* 8: *mens cujusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest* und Lactanz *de opificio Dei c.* 20: *ipse homo neque tangi neque adspici neque comprehendi potest, quia latet intra hoc quod videtur.*

1) Commentar zum Brief an die Römer (Ausg. 2) S. 226.

2) H. Fr. Th. C. Ernesti, Die Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der Sinnlichkeit im Lichte des paulinischen Lehrgehalts betrachtet 1855. Auch Hahns Theologie des N. T. lehrt sehr entschieden, dass die Sünde nicht im Fleische, sondern in des Menschen übersinnlicher Innerlichkeit wurzelt, und

Paulus 7, 5 mit *εἶναι ἐν τῇ σαρκὶ* bezeichnet, ist ein Zustand, in welchem der ganze Mensch sich in den Banden fleischlicher Bestimmtheit befindet; es ist, auf das Verhältniss zu Gott gesehen, ein Zustand des Todes 6, 13.; der Mensch, in welchem, wie Meyer zu 7, 14 sich ausdrückt, das Ich nur noch *a potiori σάρκινον* ist, hat schon die beginnende und derjenige, welcher, wie wir uns zu 7, 14 in Hinblick auf das Folgende ausdrücken würden, das Gute will und das Böse hasst und doch die Wucht des Fleisches immer noch schmerzlich empfinden muss, der hat schon die vollzogene Scheidung eines gottgewirkten Inneren und eines angebornen Aeusseren an sich erfahren. Die Ansicht Philippi's und die Voraussetzung der Concordienformel, dass der natürliche Mensch sich „nach seinen höchsten Kräften und Licht der Vernunft" in einem widergöttlichen Zustande befinde (paulinisch ausgedrückt: dass auch sein *νοῦς* natürlicherweise *νοῦς τῆς σαρκὸς* und sein Wille *θέλημα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* Col. 2, 18 vgl. mit Eph. 4, 17; Eph. 2, 3), ist so wenig willkürlich, dass, wenn die Erbsünde etwas Geringeres wäre, die paulinische Lehre sowohl von der Versöhnung als von der Rechtfertigung aus Gnaden allein aus dem Glauben zusammenfällt. Der Apostel redet ja auch V. 14 ff. ganz offenbar von sich selber und seiner Gegenwart nicht, wie Meyer meint, *per idiosin* vom Unwiedergebornen. Und was der Apostel von sich aussagt, das findet jeder Christ, wenn er es auch noch so weit in der Heiligung gebracht hat, an sich selbst bestätigt.

erfreulich ists, dass Tholuck für die von ihm im Comm. zum Römerbrief vertretene umfassendere und tiefere Bedeutung von *σάρξ* wieder entschiedenes Zeugniss abgelegt hat, s. dessen Erneute Untersuchung über *σάρξ* als Quelle der Sünde in Stud. u. Krit. 1855, 3. Uebrigens sind diese Forscher was den *ἔσω ἄνθρωπος* betrifft der Meinung Meyers: sie verstehen darunter das wahre Wesen des Menschen, soweit es ihm auch nach dem Falle geblieben ist, wie bei Plato und Porphyrius *ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος* den Idealmenschen d. h. das der Idee theilhaftige menschliche Innerste bezeichnet. So auch Stirm in seinen Anthropologisch-exegetischen Untersuchungen in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1834, 3 (eine überaus sorgfältige Arbeit, welche in den Prolegomenen §. 1 zwischen Roos und Beck hätte genannt werden sollen); auch dieser, obwohl die Meinung von der *σάρξ* als Princip des Bösen bekämpfend, versteht Röm. c. 7 vom natürlichen Menschen und *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* von dessen höherem besserem Selbst.

Es ist Gottes Gnade, welche den Menschen so dualistisch spaltet. Der fleischlich Sichere fühlt davon nichts. Aber je ernstlicher eines Menschen sittliches Ringen ist, desto schmerzlicher fühlt er diesen Zwiespalt. Und es vergeht wohl in dem Leben keines Christen auch nur ein Tag, wo ihm dieser Zwiespalt nicht gleiche Klage, wie dem Apostel erpresste V. 24: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!“ Schon die Gestalt dieser Klage zeigt, dass sie aus der Brust eines Bekehrten kommt. Ein Unbekehrter würde vor allem sehnsüchtig zu verlangen haben nach Losbringung seines Ich vom Wollen des Widergöttlichen und vom Wohlgefallen daran und nach Kraft, ernstlich das Gute zu wollen; der Bekehrte aber weiss sich seinem eigensten Personleben nach los von der Sünde und auf Gott und das Gute gerichtet; er seufzt danach, dass er nun auch endlich erlöst werde von diesem Todesleibe, durch den jenes sein Personleben so beschwert und getrübt wird, frei von dem um jenes *punctum saliens* heiligen Lebens gelagerten Natürlichen, worin die Sünde mit ihrem Todessolde waltet. Es ist Sehnsucht nicht überhaupt nach Erlösung, sondern nach völliger Erlösung, welche sich in der Frage: wer wird mich erlösen u. s. w. ausspricht. Der Apostel beantwortet sich diese Frage sofort selbst V. 25[a]: „ich danke Gott durch Jesum Christum unsern Herrn.“ Es ist das Werk Jesu Christi, dass sein sehnsüchtig Seufzen in sieges-frohes Danken übergehen kann. An Jesu Christo hat er wonach er seufzet. In diesem Todesleibe befindlich, ist er doch, weil in Jesu Christo, frei von der Sünde und dem Tode. Dass es diese Gedanken sind, welche in diesem kurzen Dankworte liegen, kann man schon von 5, 12 ff. c. 6 her wissen.

Der Apostel summirt nun das V. 14—25[a] über seinen Zustand Ausgesagte, indem er erst V. 25[b] eine Folgerung zieht aus V. 14—24, dann 8, 1 eine Folgerung aus 25[a]. Die erste, das Resultat von V. 14—24., lautet: „So diene denn ich selbst, d. i. meinem wahren Ich nach, mit dem Innern Gottes Gesetze, mit dem Fleische aber der Sünde Gesetze.“ Das erste *δουλεύω* ist der Sache gemäss Bezeichnung einer freien Handlungsweise, das zweite zu ergänzende eines unfreiwilligen Zustandes. Ebenso klar ist, dass *αὐτὸς ἐγώ ipse ego* nur zu dem ersten *δουλεύω* gehört.

Man darf nicht übersetzen: ich ebenderselbe (was ἐγὼ αὐτός für ὁ αὐτός in seltenen Beispielen ausserhalb des N. T. allerdings bedeutet), denn obwohl in dem δουλεύω liegt, dass er in Einer Person Subject der zwiefachen δουλεία ist, so wiederholt er doch mit gutem Bedacht nicht einmal das δουλεύω, geschweige dass αὐτὸς ἐγώ jene an sich schon grammatisch fernliegende Bedeutung hätte. Seinem wahren eigensten innersten Ich nach dient er mit dem frei sich selbst bestimmenden Nûs Gottes Gesetze, mit dem Fleisch aber infolge einer unglückseligen Naturnothwendigkeit der Sünde Gesetze. Seinem eigentlichen Ich nach ist er los von der Sünde, aber in seinem Fleische wohnt sie noch und macht ihn, indem er sich, auf dieses sein Fleisch gesehen, als verdammlich erscheint, seufzen, so aber, dass er zugleich Gotte durch Jesum Christum danken kann.

Daraus ergiebt sich in Anschluss an V. 25[a] die Folgerung 8, 1 f.: „Keinerlei Verdammniss also besteht jetzt (hinfort) für die, welche in Christo Jesu sind, denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat mich frei gemacht von dem Gesetze der Sünde und des Todes.“ Es wird wohl jeder von 8, 1 im Verhältniss zu 7, 25 den Eindruck bekommen, dass der Uebergang äusserlich unvermittelt ist. Es kommt daher, dass der Apostel den vermittelnden Gedanken, der dem Leser in Rückblick auf das εὐχαριστῶ κτλ. nicht unklar sein kann, in die Folgerung selbst aufgenommen hat. Er liegt in τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, nämlich folgendermaassen: Meinem eigentlichen Ich nach diene ich mit dem Nûs Gottes Gesetze, mit dem Fleische aber der Sünde Gesetze — ein Zwiespalt im Bereiche meiner Persönlichkeit, der mich seufzen macht. Nun bin ich aber bei diesem Zwiespalt — weshalb ich eben nicht blos seufzen muss, sondern auch danken kann — in Christo Jesu,[1] also ist nichts Verdammliches an mir — nichts Verdammliches an mir und allen die in Christo Jesu sind; in ihm bin ich frei von der Sünde und dem Tode, das Gesetz des

[1]) Man sieht, dass Hofmanns (und auch Meyers) Auffassung des αὐτὸς ἐγὼ „ich, abgesehen von dem, was ich in Christo Jesu bin, an und für sich selbst betrachtet“ dem Zusammenhange ganz angemessen ist; ich gebe aber doch der oben vorgetragenen als der dem sprachlichen Eindruck der Worte entsprechenderen den Vorzug.

Geistes des Lebens (offenbar Gegensatz zu dem Gesetze des Leibes des Todes), das von ihm erwirkte, hat mich frei gemacht. „Denn was dem Gesetze unmöglich war, wiefern es sich als schwach erwies durch das Fleisch, d. h. durch Schuld unseres in Widerspruch zu seiner Geistlichkeit befindlichen, ihm entgegenwirkenden Fleisches, das hat Gott zu unserem Heile zu Stande gebracht, indem er seinen Sohn im Fleische und zwar in Aehnlichkeit unseres Sündenfleisches und zur Sündensühne (*περὶ ἁμαρτίας* d. i. als חַטָּאת) gesandt hat. Er hat nämlich an dem Fleische d. h. in dem Fleische Jesu an unser aller Fleisch ein für allemal das Verdammnissgericht vollzogen,[1] damit keinerlei *κατάκριμα* des Gesetzes an uns hafte, sondern das *δικαίωμα* (der Gerecht- und Freispruch vgl. 5, 16. 18., also die Lebensverheissung) des Gesetzes erfüllt werde an uns, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste.“ Die im Fleische wohnende Sünde ist an dem Fleische Jesu in stellvertretender sühnkräftiger Weise für uns alle gerichtet. So ist also an uns nichts Verdammliches mehr, an uns, die wir, wie der Apostel 7, 14—24 gezeigt hat, sie hassen, bekämpfen und beseufzen — an uns, die ja, wie der Apostel nun sagt, nicht *κατὰ σάρκα*, sondern *κατὰ πνεῦμα* wandeln, was uns möglich, da durch die am Fleische Jesu vollzogene Gerichtsthat Gottes nicht allein der Fluch, sondern auch die Macht der Sünde gebrochen, und ein neuer *νόμος* erwirkt worden, welcher nicht todbringendes *γράμμα* ist, sondern lebendigmachendes *πνεῦμα*, indem er einen neuen geistlichen Lebensanfang in uns setzt, von welchem der Leib der Sünde und des Todes, wie wir ihm schon seiner Verdammlichkeit und seiner Knechtung nach entrückt worden sind, endlich völlig überwunden werden wird.

Es entsteht nun hier die Frage, auf die wir bei diesem unerlässlichen Eingehen in die Gedankenfolge des Apostels gleich

[1]) Hofmann stellt, sowohl die Opferbeziehung von *περὶ ἁμαρτίας* als die in *κατέκρινε* liegende Beziehung auf den Tod Jesu in Abrede — mir ist die eine so zweifellos als die andere. Der Beweis wäre aber hier, wo Dogmatisches nur zur Sprache kommt, insoweit die Lösung der psychologischen Aufgabe seiner bedarf, am unrechten Orte; andeutungsweise liegt er in dem was in §. 1 dieses Abschnitts über Gottes Zorn und die Versöhnung gesagt ist.

Anfangs unser Absehn hatten: Ist τῷ νοΐ δουλεύειν νόμῳ θεοῦ und περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα im Sinne des Apostels ein und dasselbe? Wir antworten: es liegt beides in einander, ohne zusammenzufallen. Das Erstere bezeichnet das gottgewirkte, gesetzmässige Verhalten des Menschen, abgesehen von dem, was er in Christo ist, das Letztere das geheiligte, gottesbildliche Verhalten, wie die Geistesgemeinschaft mit Christo es ermöglicht.[1] Oder, wie wir es auch ausdrücken können: das Erstere bezeichnet das sittliche Verhalten, welches auch schon im alttestamentlichen Gnadenstande möglich war; das Letztere das sittliche Verhalten, zu welchem der neutestamentliche Gnadenstand als Geistesgemeinschaft mit Christo, dem neuen Menschen, den Christen befähigt, und zwar je weiter sein inneres Wachsthum fortschreitet (1 Cor. 3, 1), in immer höherem Grade.[2] Der Apostel hat 7, 14—24

[1]) s. Hofmann, Schriftbeweis 1, 469.

[2]) Denn was Philo so oft als das durch die herablassende barmherzige Liebe Gottes und seines Logos zu erreichende Ziel der Seele hinstellt, das ist erst durch die Menschwerdung des Logos und die dadurch eröffnete Gnadenfülle recht erreichbar geworden. Die Leiter, die Jakob schaute — sagt Philo *Opp. ed Mangey* 1, 642 s. — hat eine kosmologisch-symbolische und eine anthropologisch-symbolische Bedeutung. „Fassen wir letztere ins Auge, so entspricht der Leiter die Seele, deren Basis, die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις), körperhaft und so zu sagen irdisch ist, ihre Spitze aber, der schlechthin reine Geist (νοῦς), ist himmlisch. In der Seele, ihrem ganzen Wesen nach, fahren die Logoi (λόγοι) Gottes unaufhörlich auf und nieder, sie wenn sie aufsteigen mit sich emporziehend und von dem Sterblichen loskettend und ihr den Anblick der einzig und allein sehenswürdigen Dinge gewährend, ohne sie, wenn sie niedersteigen, herniederzureissen. Denn Gott und der göttliche Logos gehen nicht auf Schädigung aus, sondern lassen sich in Leutseligkeit und Erbarmen zum Menschengeschlechte herab, Hülfe und Beistand leistend, um die noch im Leibe wie in einem wogenden Strome befindliche Seele wieder lebendig zu machen, indem von ihnen aus Kräfte des Heils sie anwehn. Zwar in ganz und gar gereinigten Gemüthern (διανοίαις) wohnt geräuschlos und unsichtbar allein Gott, der Regierer des Alls, wie ein an den Weisen (Mose Lev. 26, 12) ergangener Gottesspruch lautet: „Ich will in ihnen wohnen und will ihr Gott sein.“ Zu den Seelen derer aber, welche noch in der Reinigung begriffen sind und das von der beschwerenden Leiblichkeit schmutzig gewordene und befleckte Leben noch nicht völlig ausgewaschen haben, gesellen sich Engel, göttliche Logoi (λόγοι), sie durch den Anblick ihrer Schön' und Güte läuternd. Wie massenhaft aber der böse Un-

von seinem gegenwärtigen Zustande alles subtrahirt, was die Gnade in Jesu Christo an positivem Heil in ihm gewirkt hat. Da ist er in so unglückseligem Zwiespalt, wie er schildert. Aber dieser Zwiespalt ist nicht sein einiger Zustand, er ist nur eine Seite desselben, nur dessen helldunkler Hintergrund, der noch der völligen Lichtung wartet.[1] Er trägt in sich auch ein principiell neues Leben, welches in sich selber ruhend über jenem Zwiespalte schwebt. Dieses neue Leben ist seinem das Gute wollenden *νοῦς* eingewirkt, es hat seinen Sitz in dem *πνεῦμα τοῦ νοὸς αὐτοῦ* (Eph. 4, 23 vgl. 1 P. 3, 4) und besteht in dem dort durch wirksame Mittheilung des *πνεῦμα* Christi wieder belebten und actualisirten gottesbildlichen Wesen. Hier ist ihm ein über den diesseits unaufheblichen traurigen Zwiespalt erhabenes inneres Licht aufgegangen, welches auch für seine Leiblichkeit zur Verklärung werden wird. Sein Gottes Willen wollendes Ich weiss sich schon jetzt erlöst, indem es von dem Leibe der Sünde und des Todes hinweg in das göttliche gottesbildliche, über die *φθορὰ* erhabene (1 P. 3, 4) Lebensprincip des Geistes entrückt ist. Es hat Christi Geist zum Principe erhalten, in dem es wohnt und wurzelt; zur Sphäre, in der es sich lebendig, befreit, befriedet und also schon hienieden selig fühlt; zur Macht, von der es getrieben und über die Sünde zu herrschen und gottgefällig zu handeln befähigt wird.[2]

rath böser Einwohner ist, der hinausgebannt wird, damit der Eine Gute (*εἷς ὁ ἀγαθὸς*) Wohnung mache, liegt zu Tage. So befleissige dich doch, o Seele, Gottes Haus zu werden, ein heiliger Tempel, aus einer so gar schwachen eine starke und aus einer ohnmächtigen eine mächtige, eine einsichtige aus einer thörichten und eine wohlbedächtige aus einer wahnwitzigen.“ Man sieht in Philo gewöhnlich nur den räsonnirenden Denker; die praktisch-mystische Seite dieses wahrhaft grossen Mannes, der in seiner Weise auch ein Vorbote des Christenthums ist, hat man bis jetzt wenig gewürdigt.

[1]) Die ganze Stelle — sagt Thomasius, Dogm. 1, 231 — beruht auf einer abstracten Trennung zweier, *in concreto* ineinander verflochtenen Seiten seines innern Lebens.

[2]) Wie eine Skizze dessen was der eben erklärte Abschnitt des Römerbriefs ausführt, ist Gal. 5, 16—18. In V. 17 wird der Röm. 7, 14—24 geschilderte Zwiespalt ausgesprochen, in V. 16 und 18 die geistliche Erhabenheit über denselben, die der neutestamentliche Gnadenstand ermöglicht.

Das ist der Doppelzustand des Christen, der unaufgehobene Dualismus oder, wie wir noch anschliessender an das Schriftzeugniss sagen können: die unaufgehobene Antinomie. Der 7, 14—24 geschilderte Zustand und der 8, 5—17 geschilderte bestehen, wie der Apostel in gar nicht misszuverstehender Weise 7, 25[b]. 8, 1 sagt, ineinander. Der Christ bekommt diesen nicht zu empfinden, ohne zuweilen auch jenen empfinden zu müssen, und er empfindet jenen nicht, ohne sich (aber aus purlauterer Gnade) dieses getrösten zu können. Zieht er sich zurück in das *πνεῦμα* seines *νοῦς*, wo durch Mittheilung des Geistes Christi der Grund eines neuen Menschen gelegt ist, so besteht eine Scheidewand zwischen ihm und dem unseligen Zwiespalt, er geniesst Gerechtigkeit, Leben und Frieden, und er wirkt von diesem Centro aus heilige Thaten, die zwar nicht ohne alle Trübung sind, aber doch vor Gott als heilig gelten, weil sie Ursprung und Wesen haben von dem Geiste seines Sohnes, des Geliebten. Die Leiblichkeit mit ihren Gliedmaassen (*σῶμα* und *μέλη*) ist noch nicht pneumatisch, sondern sarkisch, von Sünde und Tod verfinstert; der Nûs ist in einem Kampfe des Lichts, für das er sich entschieden, gegen die Finsterniss begriffen und in diesem nie ruhenden Kampfe gefangen, aber der Geist des Nûs ist in Christo dem Erlöser erlöst von Finsterniss und Kampf. Hier hat der Christ seinen Lebensgrund und deshalb ist er nicht mehr *ἐν τῇ σαρκί* 8, 9. Im Vorhof ist Finsterniss des Todes (*τὸ σῶμα νεκρὸν δι᾽ ἁμαρτίαν* 8, 10); im Heiligen dämmert das Licht durch die Finsterniss, mit der es kämpft (7, 23. Gal. 5, 17); im Allerheiligsten thronen Gerechtigkeit, Leben, Friede (8, 6. 10), da ist sanfte Stille (1 P. 3, 4), da ist Licht und von da kommen Früchte des Lichts oder, was dasselbe ist, des Geistes, denn *πνεῦμα* und *φῶς* sind in der biblischen, auch in der paulinischen Sprache (vgl. *καρπὸς τοῦ φωτὸς* Eph. 5, 9 mit *καρπὸς τοῦ πνεύματος* Gal. 5, 22) ein und dasselbe.

Πνεῦμα V. 17 ist mit Inbegriff des *νοῦς* die Innerlichkeit des Menschen überhaupt, insofern sie von dem gottgewirkten Anfang eines neuen Personlebens bestimmt ist. Petrus sagt in gleichem Zusammenhange 1 P. 2, 11 sogar *ψυχή*. Es ist mit dieser wie jener Benennung die geistig-seelische Innerlichkeit des Menschen gemeint, nicht wie sie von Natur, sondern durch Gnade vermöge der Immanenz des Geistes Christi ist.

Wir haben nun den Thatbestand des Lebens der Wiedergeburt erhoben. Wenn wir die Thatsache der Rechtfertigung und alle die Gnadenwirkungen und Gnadenerfahrungen besprechen wollten, die mit dieser grundleglichen Thatsache verkettet sind, so würden wir die Grenzen unserer Wissenschaft überschreiten. Eingedenk aber der Gefahr, die wir uns schon in den Prolegomenen vor Augen stellten, haben wir nur die von der Gnade Gottes in Christo ausgehenden Grundthatsachen und Grundverhältnisse beleuchtet. Auch diese würden freilich nicht in den Bereich der Psychologie fallen, wenn die Gnade den innern Menschen nur ethisch umstimmte; sie werden aber zum Gegenstande der Psychologie dadurch, dass die Gnade in den natürlichen geistig-seelischen Bestand selbst neuschöpferisch, neugestaltend, von Grund aus umwandelnd eingreift. Die Beschaffenheit unserer geistig-seelischen Innerlichkeit im Stande der Integrität, im Stande der dem Falle gefolgten Verderbniss und im Stande ihres angehobenen Wiederherstellungsprocesses ist ja nicht blos oberflächlich, sondern tiefinnerlichst verschieden. Die menschliche Seele hat eine wechselvolle Geschichte, innerhalb welcher ihre gottgeschaffene Substanz zwar unvernichtet fortbesteht, aber die verschiedenartigsten Phasen und Gestalten des Daseins durchläuft. Diese Geschichte weiter verfolgend, begleiten wir nun die Seele in das Jenseits. Wäre unsere Führerin hier, wo die unmittelbare selbsteigne Erfahrung aufhört, nur die Speculation, so wäre das ein verwegenes und erfolgloses Beginnen. Unsere Führerin ist aber die in der Schrift vorliegende göttliche Offenbarung. Die von dieser dargereichten psychologischen Erkenntnisse, die sich nicht auf das zeitliche Diesseits beschränken, sondern rückwärts und vorwärts in das ewige Jenseits reichen, ihrem objectiven Inhalte und Zusammenhange nach systematisch darzustellen — das ist unsere Aufgabe.

Luthers Trichotomie.

Aus dessen Auslegung des Magnificat vom J. 1521.

(Bd. VII der Walchschen, Bd. XLV der Erl. Ausg.)

Die Schrift theilet den Menschen in drey Theil, da St. Paulus 1 Thess. 5, 23 sagt: „Gott, der ein Gott des Friedes ist, der mache euch heilig durch und durch, also dass euer ganzer Geist, Seel und Leib unsträflich erhalten werde auf die Zukunft unseres Herrn Jesu Christi.“ Und ein jegliches dieser dreyer, sammt dem ganzen Menschen, wird auch getheilet auf eine andere Weise in zwey Stücke, die da heissen Geist und Fleisch. Welche Theilung nicht der Natur, sondern der Eigenschaft ist, das ist: die Natur hat drey Stück, Geist, Seel und Leib, und mögen allesammt gut oder böse seyn. Das heisst denn: Geist und Fleisch seyn, davon jetzt nicht zu reden ist.[1]

Das erste Stück: der Geist ist das höchste, edelste Theil des Menschen, damit er geschickt ist, unbegreifliche, unsichtige, ewige Dinge zu fassen, und ist kürzlich das Haus, da der Glaube und Gottes Wort innen wohnet. Davon David Ps. 51, 12 sagt: „Herr, mach in meinem Inwendigsten einen richtigen Geist,“ das ist, einen aufgerichteten starken Glauben. Wiederum von denen Ungläubigen Ps. 78, 37: „Ihr Herz war nicht richtig zu Gott, und ihr Geist war nicht im Glauben zu Gott.“ [Wenn der Geist nicht mehr heilig ist, so ist nichts mehr

[1]) „Der Mensch — sagt Luther anderwärts — mit Vernunft und Willen, inwendig und auswendig, mit Leib und Seele heisset Fleisch, darum dass er mit allen Kräften inwendig und auswendig nur sucht was Fleisch ist und am Fleische wohlthut. Die Seele ist also tief gesenket in das Fleisch, dass sie es will behüten und beschützen, dass es nicht Schaden leide, also dass sie mehr Fleisch ist, denn das Fleisch selber.“ In der Vorrede zum Römerbrief: „Fleisch und Geist must du hier nicht also verstehen, dass Fleisch allein sey was die Unkeuschheit betreffe, und Geist was das Innerliche im Herzen betreffe, sondern Fleisch heisst S. Paulus, wie Christus Joh. 3, 6., alles was aus Fleisch geboren ist, den gantzen Menschen mit Leib und Seele, mit Vernunft und allen Sinnen, darum dass es alles an ihm nach dem Fleisch trachtet. Also dass du auch den wissest fleischlich zu heissen, der ohne Gnade von hohen geistlichen Sachen viel dichtet, lehret, schwätzet, wie du das aus den Werken des Fleisches Gal. 5, 19 wohl kannst lernen, da er auch Ketzerei und Hass Fleisches-Wercke heisset. Und Röm. 8, 3 spricht, dass durchs Fleisch das Gesetz geschwächt wird, welches nicht von Unkeuschheit, sondern von allen Sünden, allermeist aber vom Unglauben gesagt wird, der das allergeistlichste Laster ist.“

heilig. Des Geistes Heiligkeit stehet aber in dem blossen, lautern Glauben, dieweil der Geist nicht mit begreiflichen Dingen umgehet. Es liegt nur am Glauben des Geistes.]

Das andere: die Seele, ist eben derselbe Geist nach der Natur, aber doch in einem andern Werk, nemlich in dem, als er den Leib lebendig macht und durch ihn wirket, und wird oft in der Schrift für das Leben genommen. Denn der Geist mag wol ohne den Leib leben, aber der Leib lebet nicht ohne den Geist. Diss Stück sehen wir, wie es auch im Schlaf und ohne Unterlass lebet und wirkt, und ist seine Art, nicht die unbegreiflichen Dinge zu fassen, sondern was die Vernunft erkennen und ermessen kann. Und ist nemlich die Vernunft hier das Licht in diesem Hause, und wo der Geist nicht mit dem Glauben, als mit einem höheren Lichte, erleuchtet diss Licht der Vernunft regieret, so mag sie nimmer ohne Irrthum seyn. Denn sie ist zu geringe in göttlichen Dingen zu handeln. Diesen zweyen Stücken eignet die Schrift viel Dings zu, als *Sapientiam* und *Scientiam*, die Weisheit dem Geist, die Erkenntniss der Seelen, darnach auch Hass, Liebe, Lust, Greuel und dessgleichen.

Das dritte ist der Leib mit seinen Gliedern, welches Werke sind nur Uebungen und Brauch, nach dem die Seele erkennet und der Geist gläubt. Und dass wir dess ein Gleichniss anzeigen aus der Schrift: Moses machte ein Tabernakel mit dreyen unterschiedlichen Gebäuen 2 Mos. 26, 33. 34. 27, 9. Das erste hiess *Sanctum Sanctorum*, da wohnete Gott innen und war kein Licht drinnen. Das andere, *Sanctum*, da innen stund ein Leuchter mit sieben Röhren und Lampen. Das dritte hiess *Atrium*, der Hof; das war unter dem Himmel öffentlich vor der Sonnen Licht. In derselbigen Figur ist ein Christenmensch abgemahlet: sein Geist ist *Sanctum Sanctorum*, Gottes Wohnung im finstern Glauben, ohne Licht; denn er glaubt das er nicht siehet noch fühlet noch begreifet. Seine Seele ist *Sanctum*, da sind sieben Lichter, das ist, allerlei Verstand, Unterscheid, Wissen und Erkenntniss der leiblichen sichtlichen Dinge. Sein Cörper ist *Atrium*, der ist jedermann offenbar, dass man sehen kann was er thut und wie er lebt. [Wird einem Christen sein ganz erbbesitzender Geist (πνεῦμα ὁλόκληρον) erhalten, mag darnach auch die Seele und der Leib ohne Irrthum und böse Werke bleiben. Sonst ists nicht möglich, wo der Geist glaublos ist, dass da die Seele und ganzes Leben nicht unrecht und irre gehen sollte, ob sie wol gute Meynung und Dünkel fürwenden, und eigene Andacht und Wohlgefallen darinnen haben... Das sei dissmal genug gesagt zur Verklärung der zweyen Worte Seel und Geist, darum dass sie fast gemein sind in der Schrift.]

VI.

DER TOD UND DER MITTELZUSTAND.

Ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰςερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος.

Seele und Geist inmitten des Sterbens.

§. 1.

Schlaf ist, wie wir Abschn. IV §. 14 gezeigt haben, das periodische Entsinken der siebenten, sechsten, fünften seelisch-leiblichen Lebensgestalt rückwärts in die vierte bis zur ersten. Die Activität der vierten, dritten, zweiten, ersten währt im Schlafe fort und ist theilweise noch intensiver und merklicher, als im Wachen. Hört die Activität auch dieser unteren Lebensgestalten auf und verwandelt sie sich in ihr Gegentheil, so tritt der Tod ein. Das Herz erstarrt (1 S. 25, 37) oder wird gebrochen (Jer. 23, 9), das Blut steht still oder strömt aus (bei gewaltsamem Tode), der letzte Athemzug geschieht, dem kein weiterer folgt — in die letzte Lebensgestalt (die des גֹּלֶם) zurückgeworfen verfällt der Leib nach völligem Erlöschen aller animalen und vegetativen Functionen dem rein elementaren (physikalisch-chemischen) Rückbildungsprocesse der Verwesung (*διαφθορά*) im Mutterschooss der Erde (Iob 1, 21. Sir. 40, 1), dem reinen Gegentheil des embryonalen Bildungsprocesses im Mutterschoosse des Weibes (Ps. 139, 15).

Das Sterben ist also, wie es in der Schrift allgewöhnlich genannt wird, ein Entschlafen, aber ein die Naturgrenze, welche diesem gesteckt ist, überschreitendes. Der Schlaf ist nur der relative, der Tod aber der absolute Gegensatz des Wachens, Einschlafen für Sterben deshalb ein Euphemismus (Joh. 11, 11 u. ö.). Wer des Todes entschlafen ist (יְשֵׁן הַמָּוֶת Ps. 13, 4), der schläft שְׁנַת עוֹלָם (Jer. 51, 39. 57). In dem Schlafenden hat sich die Seele auf die vier untersten Lebensgestalten zurückgezogen, in dem Todten ist sie auf dem Wege dieser gänzlich aus dem Leibe gewichen. Die Selbstmacht des Wiedererwachens ist nicht mehr vorhanden (Iob 14, 12).

Es ist die נֶפֶשׁ, welche nach der Sprache der Schrift bei gewaltsamem Tode vergossen (Jes. 53, 12. Ps. 141, 8) und bei jederlei Tode ausgehaucht wird (Iob 11, 20. 31, 39. Jer. 15, 9 vgl. Thren. 2, 12. 1 K. 17, 17). Die Schrift sagt sogar direkt dass die Seele stirbt (תָּמוּת). Dass wenn sie sich so ausdrückt (Num. 23, 10. Richt. 16, 30. Iob 36, 14 vgl. Weish. 1, 11. Mr. 3, 4) נֶפֶשׁ nicht synekdochisch die beseelte Person, sondern die Seele bezeichnet, beweist die häufige Redensart הִכָּהוּ נֶפֶשׁ Gen. 37, 21 (vgl. רְצָחוֹ נֶפֶשׁ Dt. 22, 26), wonach es die Seele des Menschen ist, welche bei gewaltsamer Tödtung tödtlich getroffen wird. Es klingt das ganz materialistisch, und wirklich kommt was am Materialismus wahr ist in der Schrift zu unverkürztem Rechte.

Aber nicht als ob die Seele an sich in ihrem Unterschiede vom Geiste sterblich wäre. Diese Ansicht, welche dem Menschen zum Bande seines Geistes und Leibes eine thierartige vergängliche Seele giebt, müssen wir, nachdem wir sie öfter zurückgewiesen, hier letztlich verabschieden. In der Schrift heisst ja נֶפֶשׁ was vom Menschen indem er stirbt in das Jenseits übergeht Ps. 49, 19 f. vgl. 16. 16, 10 (Act. 2, 25). 30, 4., und die Abgeschiedenen heissen ebensowohl *ψυχαί* Apok. 6, 9. 20, 4 vgl. Weish. 3, 1., als *πνεύματα* 1 P. 3, 19. Hebr. 12, 23.[1] Von dem Sterbenden wird ebensowohl gesagt: seine Seele fährt aus Gen. 35, 18., als sein Geist fährt aus Ps. 146, 4. Sir. 38, 23. Weish. 16, 14; von dem willig Sterbenden ebensowohl dass er seinen Geist hingiebt Joh. 19, 30 oder aufgiebt Mt. 27, 50., als dass er seine Seele hingiebt Act. 15, 26. Dieser Ausgang, diese Hingabe des Geistes erfolgt mit dem letzten Athemzuge (Koh. 8, 8), das Athmen ist die sinnfäl-

[1]) Von der *ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς* d. i. der mit der sichern Anwartschaft auf den Himmel hienieden noch streitenden Gemeinde, deren Neugeburt in Verhältniss zu der noch unverklärten übrigen Creatur Erstgeburt heisst, werden hier die *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* unterschieden d. i. die aus den Gerechten des A. B. und den hinzugekommenen des N. B. bestehende triumphirende Gemeinde. Vgl. Gesang der drei Männer V. 63., wo *πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων* zum Lobe des Herrn aufgefordert werden. Der Sohar nennt die Seligen im Himmel רוּחִין הַצַּדִּיקַיָּא. Auch erinnert man sich des denkwürdigen Wortes Cicero's: *o praeclarum diem, cum ad illud divinum animorum concilium coetumque proficiscar cumque ex hac turba et colluvione discedam.*

lige Erscheinung des Lebens, welches im weitesten Umfange sein ursächliches Subject am Geiste רוּחַ oder נְשָׁמָה hat (s. S. 62 f.). Deshalb ist im N. T. sowohl *ἐκπνέειν* als *ἐκψύχειν* Bezeichnung des Sterbens, wobei zu bemerken, das jenes dreimal aus naheliegendem Grunde vom Tode Jesu, dieses dreimal (in der Apostelgesch.) vom Straftode der Sünder gebraucht wird.

Wie wäre da wo vom Tode die Rede ist dieser Wechsel von רוּחַ *πνεῦμα* und נֶפֶשׁ *ψυχὴ* möglich, wenn die Seele im Tode unterginge und wenn sich nicht auch inmitten des Sterbens bewährte, dass Geist und Seele als *principium principians* und *principium principiatum* des menschlichen Einzellebens in Wesenseinheit und Causalzusammenhang unzertrennlich verbunden sind? [1]

Offenbar also überwähren nach der Schrift Seele und Geist die Verwesung des Leibes. Und doch gilt von der Seele in gewissem Sinne, dass sie stirbt! Sie stirbt insofern sie die Naturkräfte des Leibes in sich centralisirte und die Organe des Leibes mit ihrem geistesbildlichen Leben erfüllte. Sie stirbt nicht, insofern sie des Geistes ist (Mt. 10, 28), aber sie stirbt, insofern sie des Leibes geworden war. Ihr dem Geiste emanirtes Leben besteht, aber ihr dem Leibe immanentes Leben geht zu Grunde. [2]

[1]) Wie früher einmal von Heyder in seiner Schrift *Ecclesiastae de Immortalitate animi qualis fuerit sententia* (1838) ausgesprochen wurde, dass nach alttest. Vorstellung der Geist zu Gott zurückgehe, die Seele dagegen in den Hades eintrete, so hat neuerdings Ströbel (Zur Eschatologie, Luth. Zeitschrift 1855, 3) zu beweisen gesucht, die Schrift lehre, dass die abgeschiedene Seele in das Reich des Todes (Hades), der abgeschiedene Geist dagegen in einen Zustand der Seligkeit oder Verdammniss eintrete. Welche gewaltsame Verkehrung sich dabei die anthropologische Grundstelle Gen. 2, 7 gefallen lassen muss, um der vorausgesetzten Trennbarkeit des Geistes und der Seele günstig zu sein, zeigt die Ströbelsche Auslegung derselben (a. a. O. S. 494 f.): „Wer an der Möglichkeit der fraglichen Trennung zweifelt, der möge bedenken, dass Gen. 2, 7 nicht steht: Gott machte den Leib aus Erde und blies ihm Seele und Geist ein, und also ward der Mensch. Erst als er Leib und Seele (den Menschen) bereits geschaffen, blies ihm der Herr den lebendigen Geist ein, damit seine Seele im Unterschiede von der des Thieres eine lebendige werde. Geist und Seele sind dem Adam nicht gleichzeitig, auch nicht auf einerlei Weise gegeben worden; letztere empfing er, gleich allen anderen psychischen Creaturen, durch seine Schöpfung aus Erde, erstere nachher aus Gottes Munde.“

[2]) Der Materialismus erkennt nur dieses letztere Leben an. Im Alter-

Der Sachverhalt ist nun nicht etwa der, dass die Seele in dem Maasse als der Leib erstirbt sich Schritt um Schritt aus ihm zurückzieht. Wenn es sich so verhielte, so liesse sich nur figürlich, nur *per zeugma* von einem Ersterben der Seele reden. Es verhält sich aber, wie Schrift und Erfahrung bezeugen, anders. Die Seele geht aus dem Leibe heraus (בְּצֵאת Gen. 35, 18.) nicht ohne Widerstand; sie sucht sich so lange als möglich im Leibe zu behaupten (1 K. 17, 17), bis sie endlich ohnmächtig erliegt, indem ihr Zusammenhang mit dem Leibe gewaltsam durchschnitten wird Iob 27, 8. 6, 9. Jes. 38, 12. Sie ist das Licht des Leibeslebens, und wenn dieses Licht nicht mehr helle brennt, so flackert und glimmt es doch noch, bis es endlich gar erlischt Jes. 43, 17. Es würde zu nichts führen, wenn wir die biblischen Bilder dieser Gewalt, welche dem Leibe und der Seele zumal im Sterben geschieht (s. S. 183—186), durchgehen wollten. Es ist ja selbstverständlich, dass der Mensch gar keinen Schmerz empfinden würde, wenn er nicht eine Seele hätte, in welcher sich die schmerzerregenden leiblichen Affectionen reflectiren; also ist die Seele, weil das Subject des empfindlichen Leibeslebens und aller seiner Schattirungen, auch das eigentliche Subject des Todesleidens, und ist sie dies, so ist es unmöglich, dass das Todesleiden in Tod ausgehe, ohne dass sie selbst tödtlich getroffen wird. Die Seele stirbt und doch besteht sie fort. Der Leib besteht auch fort, aber sich auflösend und aufgelöst in seine Grundbestandtheile. Die Seele besteht fort als die emanirte Doxa des Geistes. Worin anders also kann ihr Sterben bestehen, als darin dass sie gewaltsam zu ihrem Ursprung zurückgetrieben wird? Ihr Leben weset in Emanation und ihr Sterben in Remanation. Sie kann der Turba, die sich des Leibes mit seinen Naturkräften und ihrer eignen Kräfte bemächtigt hat, nicht mehr Stand halten. Auf die untersten Gestalten ihrer leiblichen Selbstdarstellung zurückzuweichen gezwungen muss sie endlich den Leib, ihr Herrschaftsgebiet, räumen. Entthront und in die Flucht geschlagen kehrt sie zu dem

thum sagte er: *ὁ λόγος σπινθὴρ ἐν κινήσει καρδίας ἡμῶν* Weish. 2, 2; heutzutage: die Gedanken stehen etwa in demselben Verhältniss zu dem Gehirn, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren.

Geiste zurück, von dem sie königlich herrlich ausgegangen, um zu siegen und zu herrschen.

Indem aber die Seele den Leib verlässt, wird auch der Geist, welcher mittelst der Seele den Leib durchwaltete, von ihm isolirt. Diese Isolirung ist, wenn wir den Tod an sich als Strafe der Sünde betrachten, ganz und gar keine Befreiung. Denn im Leibe zu wohnen, ihn zu beseelen und in ihm sich darzuleben ist des Menschengeistes anerschaffene Natur und Bestimmung. Es ist also ein widernatürlicher Zustand, in welchen der Geist inmitten des Sterbens zurückgeworfen wird. Die Niederlage der Seele ist auch die Niederlage des Geistes. Des Leibes verlustig, dessen in Selbstbewusstsein gipfelndes Leben er sein soll und an dem er den nächsten Stoff und das nächste Mittel dieses Lebens hat, wird auch der Geist umnachtet. Denn der Tod ist *νύξ* Joh. 9, 4. Eine solche Umnachtung aber ist möglich. Denn das Wesen des Todes besteht darin dass der Mensch dasjenige wieder wird was er gewesen; das Dasein des Geistes aber hat mit Unbewusstsein angehoben, kann also auch dahin zurückgestürzt werden. Der Geist, der von Gott ausging, als er den Menschen schuf Gen. 2, 7., kam, da er Menschengeist werden sollte, erst in seiner Verbundenheit mit dem Leibe zum Selbstbewusstsein, und das ist auch, seit die Menschheit von jenem schöpferischen Anfange aus zeugungsweise sich fortpflanzt, der Gang seine Entwickelung. Hört also die Verbundenheit des Geistes mit dem Leibe auf, so ist das Naturgemässe in dem Widernatürlichen dies, dass der Geist in jene Gebundenheit seines Selbstbewusstseins zurückversetzt wird, mit welcher sein Dasein angehoben. Dass gerade durch die Todesumnachtung hindurch die intensivsten Effulgurationen seines aus Gott stammenden Wesens hindurchzucken, wie Cicero sagt: *appropinquante morte anima multo est divinior*, beweist nicht das Gegentheil. Man erklärt dies gewöhnlich daraus, dass der Geist, je lockerer seine Verbindung mit dem Leibe wird, um so reiner und freier sich selbst zu bethätigen befähigt werde,[1] aber diese Ansicht vom Tode als einem naturgesetzlichen Befreiungsprocess ist unbiblisch. Wahr ist nur dies, dass der Geist die Vergewaltigung, worin der Tod

[1]) z. B. Petöcz, Ansicht der Welt (1838) S. 403.

besteht, nicht erleidet, ohne seine ganze Macht zusammenzuraffen, um sich ihrer zu erwehren und sich darüber zu erheben. Aber er erleidet sie, wie jede dem Tode nahe bringende Leibesverletzung beweist. Es ist die Thatsache, auf welche der Materialismus mit schimpflicher Triumphesmiene hinweist. Sie lässt sich nicht läugnen. Der Tod als solcher stürzt den Menschen zwar nicht in das absolute Nichts, aber bis an die Grenze des Nichtseins zurück, welches seiner Entstehung vorausging. Dass der Mensch durch das Sterben hindurch selbstbewusst fortbesteht und dass es ihm möglich ist, zu leben obgleich er stirbt, das ist die Wirkung der Erlösungsgnade, welche für alle, die sie ergreifen den Tod in Leben wandelt und auch für die, welche sie zurückstossen, der Macht des Todes eine Grenze gesteckt hat.

Die wahre und die falsche Unsterblichkeit.*

§. 2.

Es ist erfahrungs- und schriftwidrig zu sagen: der Mensch ist unsterblich, denn der Mensch stirbt ja wirklich, er heisst als der Sieche und Hinfällige אֱנוֹשׁ, er gleicht an Unbeständigkeit einer hinwelkenden Blume und einem fliehenden Schatten (Iob 14, 1 f. u. a. St.) — der Adamssohn ist nicht unsterblich *οὐκ ἀθάνατος* Sir. 17, 30. Es ist aber ebensowenig schriftgemäss, zu sagen: die Seele ist unsterblich und: der Geist ist unsterblich, denn von der Seele scheut sich die Schrift nicht zu sagen, dass sie sterbe und von dem Geiste sagt sie zwar nicht, dass er sterbe, aber sie sagt auch nirgends, er sei unsterblich. Der Mensch war von Gott in den Stand des *posse non mori* geschaffen, damit er von da sich zu dem Stande des *non posse mori* oder des ewigen Lebens erhebe (*ἐπ᾽ ἀφθαρσίᾳ* Weish. 2, 23), er war der Anlage nach und inso-

*) Da von diesem Paragraph an Geist und Seele fast durchweg der in ihrer Unzertrennlichkeit und Wesenseinheit begründeten Gleichheit ihres jenseitigen Geschickes nach in Betracht kommen, so wird von hier häufiger als sonst „Seele“ so gebraucht werden, dass der Geist in den Begriff eingeschlossen ist, ähnlich wie die Schrift Gott von Seiten seiner Doxa mit Einschluss seines Wesens שְׁמַיָּא *οὐρανός* nennt.

fern allerdings von Natur unsterblich.[1] Nachdem er aber dieser seiner Bestimmung entfallen, ist Unsterblichkeit (ἀθανασία oder ἀφθαρσία) für ihn nur vorhanden als eine geistliche jenseitige Gabe der mit Gott dem Unsterblichen (1 Tim. 6, 16) wiederverknüpfenden und die Treue gegen ihn belohnenden Gnade (Weish. 3, 4 u. ö. Röm. 2, 7 u. a. St.).

Wo die Schrift vom Tode als gemeinmenschlichem κρίμα (Sir. 41, 4) redet, ist es überall der ganze Mensch, welcher es erleidet. Tod ist Zerfall des gottgeordneten Bestandes eines Lebendigen.[2] An diesem Zerfall, dem Ausgange der Turba, welche Leib, Seele und Geist, jedes nach seiner Weise, ergriffen hat (Abschn. III §. 2), nehmen auch Leib, Seele und Geist Theil, jedes in seiner Weise. Leib und Geist fallen auseinander und der Geist, zu dem die Seele zurückgegangen, befindet sich, weil entleibt, zumal wenn wir von den Wirkungen der Erlösung absehen, nicht minder als der entgeistete und entseelte Leib im Stande des Todes (Ps. 49, 15. Apok. 20, 12f.).

Versteht man unter Unsterblichkeit der Seele und des Geistes ihre aus ihrer Einfachheit folgende Unauflöslichkeit, so besagt der Ausdruck nicht was er beabsichtigt. Denn dass dasjenige, was nicht zusammengesetzt ist, auch nicht auseinanderfallen kann, versteht sich von selbst, aber ist alles was nicht auflösungsweise untergehen kann deshalb nothwendigerweise ewig?

Auch wenn man unter Unsterblichkeit der Seele und des Geistes ihre Unvernichtbarkeit versteht, ist wenigstens der Ausdruck unbiblisch. Denn Tod und Vernichtung sind in der Schrift ganz und gar nicht zusammenfallende Begriffe. Ueberhaupt sagt die Schrift nirgends, dass irgendetwas des Geschaffenen vernichtet werde, und wir sehen auch wirklich, so weit unser Forschen reicht, kein Atom verloren gehen. Aber aus dem Wesen der Dinge folgt durchaus nicht, dass Gottes Machtwort nicht wieder in Unwirklichkeit versetzen könne was es in Wirklichkeit gerufen. Und wenn es aus dem Wesen der Seele folgte, so liegen doch wirk-

[1]) Hahn, Theologie des N. T. 1, 389f.

[2]) Λύσις oder διάλυσις, wie Zacharias Bischof von Mitylene in seinem Διάλογος (über den Anfang der Welt und Menschheit) zu sagen liebt.

licher Fortbestand und selbstbewusster Fortbestand immer noch weit auseinander. Woraus will man folgern, dass die Menschenseelen individuell fortbestehen, da die Thierseelen anerkanntermaassen in den Gesammtnaturgeist, dessen Individuationen sie sind, zurückgenommen werden? Was emanativ gesetzt ist, kann auch remanativ zurückgenommen werden (Ps. 104, 29. Iob 34, 14).

In Anbetracht aber der die Menschenseele von der Thierseele unterscheidenden Persönlichkeit ist Vernichtung oder Remanation jener allerdings ein höchst unwahrscheinlicher Gedanke. Denn die menschliche Freiheit ist die Potenz einer unendlichen Entwickelung und es ist höchst unwahrscheinlich, dass diese Entwickelung in ihrem Beginne oder ihrer Mitte abgebrochen und die Inhaltsfülle, welche die Menschenseele mittelst freien Darlebens gewonnen, gewaltsam ausgelöscht werde. Ebenso überzeugend tritt dem Zweifel eine andere Erwägung entgegen. Gegen die Zweifelfrage Koh. 3, 21 lässt sich Koheleths eigne Aussage 3, 11 geltend machen, falls man diese übersetzen dürfte: „die Ewigkeit hat Gott in der Menschen Herz gegeben.“[1] Es liegt in der Natur d. i. der angeborenen Beschaffenheit des Menschen die Fähigkeit Ewiges zu denken, das Streben, Ewiges zu erfassen, die Sehnsucht nach ewigem Leben. Wenn sich daraus nicht schliessen lässt, dass der Mensch aus der Ewigkeit abstammt, so doch sicher, dass er für die Ewigkeit bestimmt ist. Es ist das bei den Alten sogenannte *argumentum ab appetitu aeternitatis.*[2]

Der Pantheismus freilich, welcher ein in blinder Nothwendigkeit sich individualisirendes und aus der Individualisirung zurücknehmendes Absolutes zur Gottheit macht, entgeht beiden Beweis-

[1]) Wir haben dieser Stelle des B. Koheleth schon S. 20 gedacht. Ihr wahrer Sinn ist vielleicht dieser, dass Gott die Welt zum unausweichbaren Forschungsgegenstande des menschlichen Herzens (Nûs) gemacht hat, so jedoch dass dem Menschen das Werk Gottes von Anfang bis Ende trotz alles Forschens unergründlich bleibt. Dass הָעֹלָם in diesem Buche, einem der jüngsten kanonischen, welches beinahe schon in der späteren sogenannten rabbinischen Schulsprache geschrieben ist, die Welt bedeutet, kann nicht befremden.

[2]) z. B. bei Dannhauer, *Collegium psychologicum* p. 128 (vom Verf. 1627, also in seinem 24. Jahre zu Altdorf herausgegeben, bestehend aus sieben akademischen Disputationen, wonach unsere Angabe S. 6 zu berichtigen ist) und Christ. Aug. Crusius, Metaph. §. 483.

thümern für persönliche Fortdauer, indem er sich an einem entselbsteten Aufgehen in jenem Absoluten genügen lässt — ein Lebensausgang, der einem Ueberspannten oder Leichtsinnigen gefallen mag, der aber sicher keinen Sterbenden anlacht. Das Dasein des Menschen, wenn es in einen solchen aussichtslosen Ertrinkungstod endigt, wird zum verzweifeltsten Räthsel. Nur in Aussicht auf persönliche Fortdauer ist es ein der Lösung gewärtiges Räthsel, und persönliche Fortdauer hat zu ihrer Grundvoraussetzung das Dasein eines persönlichen Gottes, zu ihrem letzten Grunde die freie Willensentschliessung dieses Gottes. Unsterblichkeit aber und persönliche Fortdauer sind in der h. Schrift sich ganz und gar nicht deckende Begriffe. Unsterblich ist nur der mit Gott dem Unsterblichen durch Christum den Auferstandenen vereinigte Mensch. Für diesen hat der zeitliche Tod das Wesen des Todes verloren, für alle anderen Menschen ist dem zeitlichen Tode nur eine Grenze gesteckt. Seinen letzten Grund hat auch das im Erlösungsrathschluss, dessen Selbstverwirklichung den ewigen persönlichen Fortbestand der gesammten Menschheit fordert. Ohne sich also lange bei den im Wesen der Menschenseele gelegenen Wahrscheinlichkeitsgründen für ihren jenseitigen Fortbestand aufzuhalten, hat die biblische Psychologie die Lösung ihrer eschatologischen Räthsel in dem enthüllten Mysterium des Erlösungsrathschlusses zu suchen.

Das Jenseits und die Erlösung.

§. 3.

Der Tod ist seiner sinnfälligen Seite nach Rückkehr zum Staube Gen. 3, 19. Dies das Geschick des Leibes. Ueber das Geschick des Geistes und der Seele insonderheit schwieg das göttliche Zornwort. Man dachte sich also ohne besondere Offenbarung, aber auf Grund jenes Zornworts das Geschick des Geistes analog dem des Leibes. Wie der Leib dem Grabe anheimfällt, so bekommt der leiblose Geist das Innere der Erde[1] zum

[1]) Dass der (die) Scheol als unterirdisch gedacht wurde, sieht man nicht allein aus sämmtlichen darauf bezüglichen Ausdrücken z. B. Ps. 63, 10. Ez.

Aufenthalt — eine dem Wesen des Geistes nicht widersprechende Vorstellung. Denn obgleich der Geist kein Extensum ist, so kann er doch räumlich gebunden werden; er ist ja auch, so lange der Mensch diesseits lebt, obgleich selbst unräumlich, an den räumlichen Leib gebunden und innerhalb, nicht ausserhalb desselben.[1]

Den Zustand des Geistes oder der Seele im Scheôl dachte man nicht als einen entfesselten vollkommneren, sondern, da alles Leben des Menschen natürlicherweise leiblich vermittelt ist, als einen der Actualität beraubten gebundenen und, da der Tod ein Zorngericht Gottes ist, als einen von Gottes Gnade und dem

26, 20. 32, 18. Iob 26, 5., sondern auch aus der Geschichte der Rotte Korah Num. 16, 30. 33. und der Erscheinung Samuels 1 S. 28, 13. Jedenfalls hat man sich keine abgepferchte Räumlichkeit mit materialischer undurchdringlicher Schranke zu denken, und das ists wohl, was Hofmann, Schriftbeweis 1, 501 sagen will: „Wenn das Scheol tief genannt wird, so will das nicht so verstanden werden, als befinde es sich tief drunten irgendwo, sondern unterirdisch geht es ebenso ungemessen tief hinab, wie es himmelwärts hoch hinauf geht.“ Aber in crassen Widerspruch mit der h. Schrift geräth Ströbel, wenn er a. a. O. von den Seelen unter dem Altar Apok. c. 6 behauptet: „Für sie ist der Hades im Himmel,“ mit dem Bemerken: „Ein überirdischer, überweltlicher Seelenhades ist der Schriftlehre weit gemässer als ein unterirdischer und unterweltlicher.“ Das sind Gedanken *ultra scripturam*. Wer im Hades ist, der ist nach der Schrift καταχθόνιος (Phil. 2, 10). Die physikalische Geographie würde freilich, selbst wenn ihr das Erdinnere durchsichtig wäre, nichts vom Hades gewahren. Dennoch ist es gewiss, dass vor vollzogener Erlösung der Mensch sowohl nach Seele als Leib von den Banden der Erde gehalten und nicht himmelwärts, sondern erdwärts der Oberwelt entrückt wurde. Dass sich die Seelen „unter dem Altar“ im Himmel und Hades zugleich befinden, muss Ströbel erdichten, damit seine Voraussetzung bestehe, dass Seele und Geist des Sterbenden sich trennen und erstere immer und unterschiedslos dem Hades anheimfalle. Aber der Hades ist ja das Reich des Todes. Und das Reich des Todes soll sich bis in den Bereich des himmlischen Heiligthums erstrecken?! Die Schrift lehrt eine Immanenz des Lebens im Tode, aber eine solche Immanenz des Todes im Leben ist ein ihr grundfremder und in sich selbst zerfallender Gedanke. Selbst Jung Stilling (in seiner Geisterkunde und deren Apologie), welcher die eigentliche Hölle in das Centrum der Erde verlegt und den Hades für die Mittelregion zwischen Hölle und Himmel hält, lässt ihn da aufhören, wo der Himmel, der Ort der Seligen, beginnt.

[1]) Er ist, wie die Alten sagen, im räumlichen Leibe *non localiter s. dimensive, sed definitive*.

Wechselverkehr mit ihm abgeschiedenen, als ein Halbleben in der Finsterniss des Abgrunds, nicht ohne Bewusstsein und Erinnerung und Gemeinschaft, aber alles in nur schwachen nichtigen Ueberbleibseln, und das gleicherweise bei Guten und Bösen, ohne Aussicht auf Rückkehr zur Oberwelt oder, was dasselbe, ohne Aussicht auf Erlösung.

Es ist dies die älteste Vorstellung vom Scheôl. Sie ist, zumal in jener Unterschiedslosigkeit und Hoffnungslosigkeit, die sie annahm, der reine Reflex des göttlichen Zornworts, nicht ohne beigemischte Hyperbeln der alttest. Todesfurcht und in ihrer fantastischen Ausmalung nicht ohne mythologische Elemente. An sich selbst aber war sie kein Mythus. Der Tod ist ja die Strafe des ganzen Menschen. Dem Strafzustande des im Grabe verwesenden Leibes muss ein analoger der unverweslichen Seele entsprechen. Tod, Gruft, Scheôl sind deshalb im A. T. aufs engste zusammenhängende, mit einander wechselnde, in einander übergehende Begriffe.

Die neutest. Schrift drückt auf die Existenz des Hades ihr heilsgeschichtliches Siegel. Indem sie dies thut, spricht sie zugleich den im A. T. mit dem Scheôl sich verknüpfenden Vorstellungen der Unterschiedslosigkeit und Hoffnungslosigkeit die Gegenständlichkeit ab: der ersteren durch die Parabel vom reichen Mann und durch das Wort des Gekreuzigten: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein, der letzteren durch das ganze Werk der Erlösung, dessen Frucht die Schlüssel des Todes und des Hades (Apok. 1, 18) in der Hand des Gottmenschen sind.

Aber zugleich mit Gottes Zorn hatte sich ja nach dem Falle der Menschen Gottes Liebe kund gegeben. Die alttest. Aussagen vom Jenseits sind nicht blos Reflexe von jenem, sondern auch von dieser. Schon im A. T. werden jene trüben mythologischen Vorstellungen mannigfach durchbrochen. Die Thatsachen der Entrückung Henochs und Elia's werfen hinein ihre Strahlen. Der Glaube, die Chokma und die Prophetie greifen zusammen und kämpfen sie nieder. Der Glaube birgt sich in Jehova den Ewiglebendigen, den Erlöser (s. bes. Ps. 16. 17. 49. 73 [1]). Die

[1]) s. Jul. Müller, Unsterblichkeitsglaube und Auferstehungshoffnung (1855) S. 21—23.

Chokma weist die Liebhaber der Weisheit verheissend aufwärts Spr. 15, 24. 12, 28. Weish. 6, 13—20. vgl. Koh. 3, 21.[1] Die Wahrheit solcher freudigeren Aussichten in das Jenseits hebt die Wahrheit des Scheôl nicht auf. Die Wahrheit des Scheôl besteht darin, dass jeder Mensch kraft des Zornworts Gen. 3, 19 sterbend mit Leib und Seele dem Principe des Zorns anheimfällt; die Wahrheit jener freudigeren Aussichten darin, dass wer diesseits Jehoven geliebt hat, auch jenseits, obwohl vom Principe des Zorns umschlossen, dennoch gewisser Erlösung harrend zugleich im Principe der Liebe ist. Er ist mit seiner Seele im Scheôl so gewiss als der Leib im Grabe, aber ruhend in der Tiefe der Liebe, aus welcher in der Fülle der Zeit der Ueberwinder des Todes und des Hades hervorgehen wird. Diesen vorausschauend weissagt die Prophetie die einstige Verschlingung des Todes, die Auferweckung der Leiber der Gerechten und die Erlösung ihrer Seelen aus dem Hades (Jes. c. 24—27). Ezechiel schaut die *ἀνάστασις πρώτη* in malerischem Bilde. Im B. Daniel wird 12, 2 auch schon die allgemeine Todtenerstehung bildlos und deutlich als zukünftige Thatsache ausgesprochen.

[1]) Diese Stelle des B. Koheleth lässt sich nicht anders übersetzen, als sie von LXX. Trg. Syr. Hier. Luth. übersetzt worden ist: „Wer weiss vom Geiste der Menschenkinder, ob dieser aufwärts auffährt, und vom Geiste des Viehes, ob dieser nach unten erdwärts hinabfährt?“ Heyder a. a. O. S. 17 hat zwar Recht, dass הָ vor ע in fragender Bedeutung sonst beispiellos ist, und הַיֹּרֶדֶת in fragendem Sinne ist fast nicht minder sonderbar punktirt, aber vollends unmöglich, nämlich syntaktisch unmöglich ists, mit Heyder zu übersetzen: *Quis est qui cognoscat spiritum hominum? hic est qui ascendit sursum; et spiritum pecoris? hic est qui cet.* Es müsste wenigstens in umgekehrter Wortstellung הִיא הָעֹלָה oder besser וְהִיא עֹלָה heissen. Bei der vorliegenden Wortstellung eröffnet מִי יוֹדֵעַ, wie auch sonst in diesem Buche (2, 19. 6, 12), eine Zweifelfrage, und es besteht zwischen ihr und 12, 7 kein Widerspruch, der uns bestimmen könnte, auf ihre exegetische Beseitigung auszugehen. Denn in 12, 7 ist die an sich trostlose Thatsache, dass die Bestandtheile des Menschen zu ihrem Ursprunge zurückgehen, ausgesprochen, und in 3, 21 die Ungewissheit, ob der dem Menschen verliehene Geist anders zu seinem Ursprung zurückgehe, als der des Thiers. Ganz recht urtheilen über das Verhältniss beider Stellen Oehler und Hofmann (Schriftbew. 1, 500). Nichtsdestoweniger habe ich mit gutem Bedacht Koh. 3, 21 oben angeführt. In dem Zweifel liegt eine Ahnung, und schon die Erkenntniss des Dilemma's ist ein bedeutender Fortschritt.

Je näher die Erscheinung Jesu Christi rückte, desto vorbereiteter wurde wie in den christologischen Fragen die Erkenntniss seiner Person, so in den eschatologischen die Erkenntniss seines Werkes.[1] Dieses sein Werk besteht in Versöhnung, Erlösung und Vollendung — Versöhnung durch eine den Zorn Gottes über der Menschheit in Liebe aufhebende Sühne, Erlösung durch Brechung aller die Menschheit unter Gottes Zorn verhaftenden Mächte und Zustände, Vollendung durch Erhebung der Menschheit auf die Höhe ihrer Bestimmung.

Um die Menschheit vom Tode zu erlösen, musste der Erlöser als der Sündlose das Zorngeschick des Todes erleiden; er musste sterben und begraben werden, ohne die Verwesung zu sehen, und in den Hades hinabfahren, ohne vom Hades gehalten zu werden Act. 2, 27. Die Hinabfahrt *εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* d. i. den Hades (der Ps. 63, 10 *τὰ κατώτατα τῆς γῆς* heisst), welche mit dem Begräbniss als Aufenthalt *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* zusammengefasst wird (Mt. 12, 40), ist der der Auffahrt über alle Himmel entsprechende Tiefpunkt Eph. 4, 9 f.

Dieser Tiefpunkt seiner Erniedrigung war auch der Wende- und Anfangspunkt seiner Erhöhung. Er erschien im Hades nicht als der Todte, ohne sofort auch an den Geistern im Gefängniss sich zu erweisen als der Lebendige *ζωοποιηθεὶς πνεύματι* 1 P. 3, 18 f. Er erschien da während der Grabesruhe seines unverweslichen, aber noch nicht verklärten und auferstandenen Leibes, in der unaufgelösten Einheit seiner gottmenschlichen Person als der durch die Bande des Hades und des Grabes hindurchbrechende Lebensfürst.

So den Todten im Hades sich darstellend predigte er ihnen (*ἐκήρυξεν*) die nun geschehene Ueberwindung, er predigte den alttestamentlichen Todten das neutestamentliche Evangelium (*νεκροῖς*

[1]) Böttcher in seinem erstaunlich gelehrten und fleissigen Werke *de inferis* (1846), welches wir in §. 1 der Prolegomena als reiche biblisch-psychologische Materialiensammlung hätten nennen sollen, stellt diesen Entwickelungsgang dar, aber ohne ihn aus dem Gesichtspunkte seines Zieles zu betrachten, ohne welchen unserer Ueberzeugung nach weder Einsicht in die Einheit der verschiedenen alttest. Vorstellungen vom Jenseits, noch die rechte Kritik derselben möglich ist.

εὐηγγελίσθη) von der nun vollbrachten Erlösung 1 P. 3, 19. 4, 6. Dort schauten ihn die gefallenen engelischen Gewalten als den Sieger, die alttest. Frommen als den Erlöser, die im Stande der Selbstverstockung Gestorbenen als den Richter, und für Viele, welche, wie bei dem Gericht der grossen Fluth, bei sehr ungleichem Maasse der Sünde vom Hades verschlungen worden waren, waren es Augenblicke noch möglicher Errettung. Dort schaute ihn auch in Paradieseswonne die Seele des bussfertigen Schächers.

Dann aus dem Hades emporsteigend, aus dem Grabe erstehend und gen Himmel fahrend führte der Herr das Gefängniss gefangen ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν Eph. 4, 8. Er triumphirte über die engelischen Gewalten Col. 2, 15 und führte die im Hades ihm als dem Erlöser huldigenden Menschen mit sich gen Himmel, denn das Paradies ist fortan überirdisch 2 Cor. 12, 1—4 und die Seelen der selig Verstorbenen sind nach dem constanten Zeugniss der neutest. Schrift fortan im Himmel, in dem Jerusalem droben, unter Gottes Altar. Der Hades hat nun, wie schon Jesaia 26, 19 weissagt, die dem Israel Gottes angehörigen Todten von sich gegeben, er ist jetzt nur noch Vorhölle (Apok. 20, 14[1]), obwohl eben nur so wie es vor der endgültigen letzten Entscheidung eine Vorhölle geben kann; der Vorhang ist zerrissen[2] und der neue lebendige Weg gebahnt, auf dem nun alle Gläubigen ihrem Erlöser, ohne weiter durch einen Vorhang hindurchzumüssen, an die Stätte der in Herrlichkeit offenbaren Liebesgegenwart Gottes nachfolgen (Hebr. 10, 19 f.), und die dort unter dem Schatten der verklärten Menschheit Christi auch in ihrer Leiblosigkeit seligen Seelen harren in Frieden des Thaues der Lichter, der auch ihre Leiber wieder lebendig machen wird. *Interim ergo,* sagt der

[1]) Der Begriff von שְׁאוֹל ist schon im A. T., besonders in den Sprüchen, auf dem Wege zu dieser Wandelung, s. Oehler, *Veteris Testamenti Sententia de rebus post mortem futuris p.* 79.

[2]) Solches Ereigniss — sagt Göschel, Letzte Dinge S. 78 mit Bezug auf Mt. 27, 51 — ist einzig, wie der Tod selbst, dessen Folge es war, aber etwas Aehnliches, ein Schatten jener einigen Thatsache, begleitet jede Todesstunde, wo eine Seele in dem Herrn ausziehet und eine andere nachsiehet. Es ist als schlösse sich der Vorhang erst später allmählig wieder zu, darum ist auch der stechendste Schmerz im Anfange hebend, der drückende kommt später nach.

h. Bernhard so schriftgemäss als schön, *sub Christi humanitate feliciter sancti quiescunt, in quam nimirum desiderant etiam angeli ipsi prospicere, donec veniat tempus, quando jam non sub altari collocentur, sed exaltentur super altare.*[1]

Das ist im Abriss die Lehre A. und N. T. von dem Mittelzustande zwischen Tod und Auferstehung. Sie ruht in allen ihren Theilen auf unerschütterlicher exegetischer Grundlage. Solche Aussagen der Schrift, wie 1 P. 3, 18 ff. 4, 6., sind sonnenklar, obgleich man sie, weil man von fertigen Voraussetzungen ausging, aus der Reihe der *illustria verbi divini testimonia* hinausverwiesen[2]

[1]) Im vierten der *Sermones* am Feste Aller Heiligen. Um zu dieser jenseitigen Sabbatruhe zu gelangen, bedarf es nicht erst des Durchgangs durch ein Purgatorium. Die Schrift weiss davon nichts und eine psychologisch-ethische Nothwendigkeit ist es auch nicht. „Es ist der vollendetste Widerspruch — sagt Möhler in seiner Symbolik — in den Himmel mit Sünde befleckt eingehen, sei sie nun bedeckt oder unbedeckt. Es dringt sich daher die Frage auf: wie wird der Mensch endlich von der Sünde befreit und das Heilige in ihm von Grund aus lebendig? Oder, verlassen wir noch befleckt mit irgend Sündhaftem die irdische Welt, wie mögen wir von demselben gereinigt werden?“ Antwort: In einem Menschen, dessen innerstes Wesen durch die Gnade erneuert ist, bricht nach Ablegung des Leibes der Sünde und des Todes das bisher gehemmte und getrübte Geistesleben angesichts der offenbaren Wirklichkeit des hienieden Geglaubten mit solcher Intensität hervor, dass die Sünde und ihre Folgen davor wie Dunkel vor der Sonne verschwinden müssen. Eines anderen Reinigungsfeuers bedarf es nicht. Was aber die diesseits Unbekehrten und Ungläubigen betrifft, so mag ihnen diesseits des Endgerichts der Durchbruch durch Gottes Zorn zu Gottes Liebe unter gewissen Umständen noch möglich sein, aber — die Schrift sagt davon nichts und wo die Schrift schweigt, ist auch die Kirche als solche zu schweigen verpflichtet.

[2]) s. z. B. David Chyträus' Buch *de morte ac vita aeterna.* Die wohlberechtigte Polemik gegen das römische Fegefeuer hat hier störend eingewirkt. Eine rühmliche Ausnahme sowohl in der Lehre von der Höllenfahrt als vom Mittelzustand macht der treffliche Joh. Heinr. Ursinus in seinem Werke von dem Zustand der glaubigen Seelen nach dem Tode (1663), aber er ist deshalb selbst bei Löscher noch übel angeschrieben und auch wirklich, wie der Anhang dieses Abschnitts zeigen wird, von Abirrungen nach der entgegengesetzten Seite hin nicht frei geblieben. „Die Höllenfahrt des Herrn — sagt er S. 285 f. — gehört theils zu seinem wahrhaftigen Tod, weil er, wie alle Menschen, der Seelen nach zu seinen Vätern versammelt und aus freiem Willen für uns der Herrschaft des Todes ergeben worden, solche ewiglich aufzuheben, theils aber auch zu seinem Triumph, weil er als ein Sieges-Fürst und

und, wie geblendet von ihrer grossen Klarheit, zu verdunkeln gesucht hat. Indess ist es nicht Aufgabe der biblischen Psychologie, den Schriftbeweis für die obigen Sätze zu führen. Es sind Lehnsätze aus der Dogmatik, die sich hier vorzusehen hat, weder weniger als die Schrift noch mehr als die Schrift wissen zu wollen;[1] dieser liegt die Ausführung und Schriftbeweisführung ob, weshalb wir, um nicht in ein fremdes Wissenschaftsgebiet überzugreifen, so kurz und mit Citaten so sparsam gewesen sind. Jene Aufschlüsse der Schrift über den Mittelzustand sind aber die unumgänglichen Voraussetzungen gewisser Fragen, auf deren Erörterung umgekehrt nicht die Dogmatik, sondern die Psychologie, wenigstens diese vorzugsweise, einzugehen berufen ist.

Die falsche Lehre vom Seelenschlaf.

§. 4.

Ausgehend von den richtigen Vordersätzen, dass einheitliche Verbundenheit von Geist und Leib das eigenthümliche Wesen des Menschen im Schöpfungsganzen ist, dass also die Zerreissung dieses Bandes den Seelengeist nicht minder als den Leib in einen Zustand des Todes versetzt, dass aber der Seelengeist nicht in

zweistämmiger Held den Tod dadurch überwunden und den Teufel gebunden hat. Nachdem der heilige Frohnleichnam zum Grab getragen worden, ist die Seele des Herrn zu den Vätern versammelt worden und unter dem Gesetz des Todes beharret, bis Seel und Leib vereinigt, er also über Tod und Teufel triumphiret und zum Sieges-Zeichen die todten Väter auferweckt und aus dem Stand des Todes mit sich ausgeführt hat." „Woraus offenbarlich erhellet — fügt Ursinus hinzu — dass unser Herr diesen Triumph nicht allein nach seiner Seelen, sondern nach seiner Lebendigmachung im Grabe mit Leib und Seel gehalten, denn wie hätte er über den Tod können triumphiren, wenn er dem Leibe nach seinen Gesetzen wäre unterworfen gewesen?" Schriftgemässer wird man sagen (ohne mit unsern Symbolen, die sich sehr bescheiden ausdrücken, in Conflict zu kommen): der Herr ging in den Hades *πνεύματι*, er predigte dort *ζωοποιηθεὶς πνεύματι*, und die *ζωοποίησις* seines Leibes erfolgte dann mit der Auferstehung, wie auch bei uns der Durchbruch des Geistes durch Tod zum Leben und die Auferweckung des Leibes auseinanderliegende Thatsachen sind.

[1]) Als Repräsentant des ersteren Abwegs kann Schleiermacher (Dogm. §. 161, 2) und als Repräsentant des letzteren Jung Stilling gelten.

gleicher Weise sterben kann wie der Leib, welcher in seine elementaren Bestandtheile zersetzt wird, dass er überhaupt wegen seines gottesbildlichen Wesens nicht untergehen kann und kraft des geoffenbarten göttlichen Willens selbstständig fortbesteht — was Origenes den *Θνητοψυχῖται* Arabiens entgegensetzte — ist man schon in uralter Zeit hie und da auf die Meinung verfallen, dass die abgeschiedene Seele sich in einem bewusst- und empfindungslosen Schlafe befinde, bis Gott sie zugleich mit dem Leibe am jüngsten Tage auferwecke. Schon Tertullian (*de anima c.* 58) kennt diese Meinung und bestreitet sie. Vigilantius, den Hieronymus bekämpft hat, schien ihr zugethan. Die schismatischen Armenier hegten sie. Auch Luther äusserte sie hie und da, obwohl nur vermuthungsweise und schwankend.[1] Die Vertreter der eigentlichen Lehre vom Seelenschlaf in der Reformationszeit waren

[1]) Er schreibt an Nic. Amsdorf unterm 13. Jan. 1522 (s. de Wette's Ausg. der Lutherschen Briefe Th. 2. S. 122 f.): *De animabus tuis non satis habeo quod tibi respondeam. Prôclive mihi est concedere tecum in eam sententiam, justorum animas dormire ac usque ad judicii diem nescire ubi sunt. In quam sententiam me trahit verbum Scripturae: dormiunt cum patribus suis. Et mortui resuscitati per Christum et Apostolos idem testantur, cum velut a somno evigilarunt, ignari ubi fuerint.* Im Folgenden räumt er ein, dass es Ausnahmen von diesem Seelenschlaf geben müsse sowohl im Bereiche der Seligen (Elias; Moses; Abraham und Lazarus) als der Verdammten (die Geister im Gefängniss 1 P. 3, 19., die wenigstens zur Zeit der Predigt Christi nicht schliefen, und die Sodomiten, von denen Judas V. 7 im Präsens sagt: *ignis aeterni poenam sustinentes*). Aber sein Schlusssatz bleibt: *Verisimile autem, exceptis paucis omnes dormire insensibiles.* Der Brief ist aus früher Zeit, aber die hier ausgesprochene Ansicht findet sich auch noch in den *Enarrationes in Genesin.* Zwar sagt er hier zu Gen. c. 15 (Erl. Ausg. t. VI p. 120), den jenseitigen Schlaf vom natürlichen unterscheidend: *anima non sic dormit, sed vigilat et patitur visiones, loquelas Angelorum et Dei*, aber zu c. 49 (Erl. Ausg. t. XI p. 301—306) vergleicht er den Mittelzustand mit dem Zustand des Fötus in Mutterleibe und scheint ihn als unbewussten zu fassen: „Wir fahren dahin und kommen am jüngsten Tag herwieder, ehe wirs gewahr werden, wissen auch nicht, wie lang wir auss gewesen sind.“ Wir wollen nicht läugnen, dass das die Lehre vom Seelenschlafe ist, welche wir sammt ihren Schriftgründen folgends widerlegen werden, aber Luther lehrt nicht so, er äussert sich so in aller Bescheidenheit, gern sich eines Besseren belehren lassen wollend, nur hypothetisch, und erklärt zuletzt, dass Art wie Ort der jenseitigen Ruhe jenseit unseres Wissens gelegene Dinge seien.

die Wiedertäufer. Gegen diese schrieb Calvin 1534 seine *Psychopannychia.*[1] Es ist nur die crasseste Gestalt der Lehre, welche hier von Calvin bestritten und von seiner Gegenbeweisführung getroffen wird. Die späteren Vertreter, besonders unter Socinianern und Arminianern, beschränkten sich darauf, der abgeschiedenen Seele nur alle Thätigkeit nach aussen abzusprechen. Weiterhin kehrte mit der zunehmenden Einsicht in die leibliche Vermittelung der Seelenthätigkeiten auch die Annahme gänzlich bewusstlosen Seelenschlafes um so häufiger wieder.

Es giebt allerdings Schriftaussagen, welche man für den Seelenschlaf mit Schein geltend machen konnte, zumal in einer Zeit, welche, ohne zwischen Altem und Neuem Testament heilsgeschichtlich zu unterscheiden, aus vereinzelten Schriftstellen, gleichviel aus welcherlei Büchern und Zusammenhängen, argumentirte. Man berief sich auf die vielen Schriftstellen, in welchem das Sterben ein Entschlafen und der Tod ein Schlaf genannt wird, namentlich auf 1 Cor. 15, 20. 1 Thess. 4, 13 ff. Man stützte sich auf Klagen und Fragen wie Ps. 88, 11—13 (vgl. Ps. 6, 6. 30, 10. 115, 17., das ganze mit Ps. 88 nahe verwandte B. Iob, Jes. 38, 18. Sir. 17, 27 f.):

Wirst du den Todten Wunder thun,
Oder stehen Schatten auf, dich zu preisen?
Erzählt man im Grabe deine Gnade,
Deine Treue in der Unterwelt?
Wird kund in der Finsterniss deine Wundermacht
Und deine Gerechtigkeit im Vergessenslande?

[1]) Die Ausarbeitung der *Psychopannychia* ist vom J. 1534; im J. 1536 fügte Calvin eine die Herbigkeit der Polemik mildernde zweite Vorrede bei, und im J. 1545 erschien das Buch zu gleicher Zeit in zwei Strassburger Ausgaben mit etwas verschiedenen Titeln. Am Schlusse drückt Calvin auf seine Widerlegung das Siegel, indem er sagt: *Istud rursum lectores omnes* (*si qui tamen erunt*) *memoria tenere volo*, *Catabaptistas* (absichtlich statt *Anabaptistas*), *quos ad omne genus flagitiorum designandum nominasse satis est*, *esse praeclari hujus dogmatis authores.* Vgl. übrigens zur Geschichte der Seelenschlafslehre *Sylloge Scriptorum de Spiritibus puris et Animabus humanis etc.* (*Ratisb.* 1790) p. 87—92 (ein Fachcatalog, wogegen Grässe's *Bibliotheca Psychologica* 1845 alphabetisch ist) und besonders V. E. Löscher, Auserlesene Sammlung der besten Schriften über den Zustand der Seele nach dem Tode 1735, excerpirt und bereichert in Hubert Beckers' Mittheilungen aus Dr. Valentin Ernst Löschers auserlesener Sammlung etc. Zwei Hefte, Augsburg 1835. 36.

besonders aber auf Koh. 9, 4 f.: „ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe, denn die Lebendigen wissen wenigstens, dass sie sterben werden, die Todten aber wissen nichts und haben keines Lohns zu gewarten, denn vergessen ist das Andenken an sie" und 9, 10: „alles was deine Hand vermag zu thun, das thue mit ganzer Kraft, denn es ist aus mit Thun und Denken und Wissen und Weisheit im Scheôl, wohin du zu gehn begriffen," womit Joh. 9, 4: „es kommt eine Nacht, wo Niemand wirken kann" übereinzustimmen scheint. Man wies endlich auch auf die wunderbar aus dem Tode in das diesseitige Leben Zurückgerufenen hin, auf Lazarus, Jairi Tochter, den Jüngling von Nain und Tabitha. Keiner dieser Wiedererweckten hat über den jenseitigen Zustand Auskunft gegeben. Weshalb anders als weil nicht blos ihre Leiber, sondern auch ihre Seelen bewusstlos geschlafen hatten? Die Folie dieser Beweisführung lieferten solche Schriftaussagen, welche den Zustand der Abgeschiedenen vor der Auferstehung allerdings als einen der schliesslichen Vollendung noch gewärtigen bezeichnen. An die Spitze dieser Schriftaussagen stellte man Hebr. 11, 39 f. Der letzte Grund der Annahme, dass die leiblosen Seelen schlafen, war aber wohl immer die Voraussetzung, dass die Seele ohne Leib nicht activ sein könne, weil, wie der Verf. der *Quaestiones ad Antiochum* es ausdrückt, Seele und Leib sich wie Spielmann und Leier verhalten oder weil, wie es bei Lactanz formulirt ist, der von ihrem Leibe geschiedenen Seele nicht minder das Empfindungsvermögen mangele, als einem aus dem Leibe gerissenen Auge die Sehkraft.[1]

Es lässt sich leicht zeigen, wie nichtig diese ganze Beweisführung ist. Die Schrift nennt den Tod einen Schlaf, insofern sich das Entweichen der Seele eines Sterbenden aus dem Leibe dem Zurückweichen der Seele eines Einschlafenden aus dem leiblich vermittelten Aussenleben vergleicht; sie sagt aber

[1]) s. bei Hubert Beckers a. a. O. 2, 65. 1, 149. Von dieser Voraussetzung geht z. B. auch Thomas Burnet in seiner Schrift *de statu mortuorum et resurgentium* aus (franz. von Bion 1731): *L'Ame ne peut avoir aucune sensation ou perception du Monde extérieur, de quelque phénomêne que ce soit, ni d'aucun mouvement de la matière*, *à moins qu'elle ne soit unie à quelque Corps*, *ou à quelque Portion de la matière.*

nirgends dass die aus ihren Leibern entwichenen Seelen schlafen, und obschon sie den Gesammtzustand des Verstorbenen dem Schlafe vergleicht, so ist aus diesem Vergleiche doch nicht ein bewusst- und empfindungsloser Fortbestand der Seele zu folgern, da die Seele des Schlafenden zwar aus der leiblich vermittelten vollen Antivität des Wachlebens zurückgewichen, aber doch ganz und gar nicht in bewusst- und empfindungslose Passivität entsunken ist. Nun scheint allerdings in Stellen, wie Koh. 9, 10., den Abgeschiedenen im Scheôl eine solche starre, dumpfe, in sich gekehrte Passivität zugeschrieben zu werden, aber neben solchen Stellen finden sich andere, welche zeigen, dass die Abgeschiedenen weder ohne Bewusstsein noch ohne Erinnerung an das Diesseits noch ohne Gemeinschaft unter einander sind, obschon wegen ihrer Leiblosigkeit und ihres Todeszustandes in schattenhafter Weise. Man lese die von Jesaia 14, 9 f. dargestellte Scene im Scheôl beim Eintritt des Königs Babels: „das Todtenreich drunten geräth ob dir in Aufruhr deiner Ankunft entgegen; aufstörts ob dir die Schatten, alle Böcke der Erde; aufrichtets von ihren Thronsesseln alle Könige der Nationen. Alle heben an und sagen: Auch du bist entkräftet worden gleich als wir und bist uns gleich geworden!?" Bei Ezechiel 31, 16 trösten sich alle Eden- und Libanonbäume (Fürsten) in der Unterwelt des gleichen Geschickes der Ceder (Pharao's). Und in der Schilderung Ez. 32, 17 ff. wird Pharao, indem er im Scheôl eintritt, von den Mächtigen der Völker angeredet, wie bei Jesaia der König Babels. Der Einwand, dass das poëtische Fictionen seien, beseitigt ihre Beweiskraft nicht. Denn die Geschichte von der Citation des Geistes Samuels 1 S. c. 28[1] beweist desgleichen, dass man sich die Abgeschiedenen im Scheôl nicht bewusst- und empfindungslos dachte; jene prophetischen Gemälde gehen also von herrschenden Vorstellungen aus, wie auch die Hades-Lehre anderer Völker, voran der Aegypter, bestätigt, wonach die Abgeschiedenen im Amentes nicht schlafen, sondern sich je nach ihrem diesseitigen Verhalten unglücklich oder glücklich befinden. Dass wir im A. T. nichts von der ägyp-

[1]) Die Ausflucht, es sei ein taschenspielerischer (z. B. Turretin) oder teuflischer (z. B. Tertull., Hier.) Trug gewesen, ist Selbstbetrug, s. dagegen 1 Chr. 10, 13 LXX und Sir. 46, 20.

tischen Scheidung der Unterwelt in Hölle und Paradies[1] und dagegen so schlechthin nächtliche Klagen wie Ps. 88, 11—13 lesen, kommt daher, dass das Gefühl des Todes als Zorngeschicks in Israel tiefer war als anderwärts und dass man in Ermangelung eines Offenbarungsworts sich erträglichere Vorstellungen vom Scheôl zu machen nicht getraute.

Dass die abgeschiedenen Seelen, weil leiblos, unfähig seien, Aeusseres wahrzunehmen und nach aussen sich kundzugeben, ist, wie die angeführten Darstellungen unterweltlicher Vorgänge zeigen, eine der h. Schrift fremde Voraussetzung. Allerdings durchschneidet die Ablegung des Leibes den leiblich und insbesondere sinnlich vermittelten Wechselverkehr des Menschen mit der diesseitigen Welt, aber statt der diesseitigen Welt umgiebt ihn eine andere, und sein Leben, weit entfernt, ein bewusstloses und schlechthin unthätiges zu sein, ist, wenn auch vorherrschend nach innen gerichtet, doch auch ein mannigfach auf diese jenseitige Welt nach aussen bezogenes. Schon das A. T. zeigt uns die Hadesbewohner in Verkehr mit einander, die Parabel vom reichen Mann giebt uns dieselbe Vorstellung, und die jenseitigen Visionen in der Apokalypse stellen uns nichts weniger als quietistische Versammlungen oder gar stille Schlafgemächer vor Augen.[2] Freilich dass die mit dem Leibe zu einheitlichem Leben zusammengegebene Seele auch ohne den Leib ein selbstbewusstes thätiges Leben fortführen könne, lässt sich physiologisch gar nicht und auch psychologisch aus dem Doppelleben, welches die Geistseele schon diesseits führt, nur annähernd beweisen. Die biblische Psychologie aber kann sich der Seelenschlafslehre gegenüber daran genügen lassen, dass die h. Schrift das mit natürlichen Mitteln nicht Beweisbare als faktisch voraussetzt.

Dass Auferweckte, wie Lazarus, nichts vom Jenseits zu berichten wussten (wie man daraus, dass die Schrift davon schweigt, schliessen zu dürfen meint), ist vollends kein Beweis für den Seelenschlaf, sowenig als, wie wie wir S. 22 gezeigt haben, unser

[1]) s. Duncker, Geschichte des Alterthums 1, 70—76 (Ausg. 2).

[2]) Auch nicht „eine — menschlich zu reden — klösterliche Welt," wie Martensen (Dogm. §. 276) meint.

Nichtwissen von einem unserem gegenwärtigen Leben vorausgegangenen ein Beweis gegen den Präexistentianismus ist. Der Geist Samuels 1 S. c. 28 weiss von dem Jenseits und redet aus ihm heraus, denn er bleibt in seiner Sphäre. Wo aber eine Lebenssphäre mit einer gänzlich verschiedenen vertauscht wird, wie z. B. auch bei dem magnetischen Schlafe, da geht das Bewusstsein der einen in dem der andern unter und kehrt erst bei der Rückkehr in den verlassenen Zustand wieder.

Der Hauptfehler aber jener vergeblichen Anstrengungen der Psychopannychie, sich zu begründen, liegt in der Verkennung des heilsgeschichtlichen Unterschieds beider Testamente.[1] Es ist ein grosser Unterschied zwischen dem Zustande der Seelen der Abgeschiedenen vor und nach der Erscheinung Jesu Christi. Dass die Seelen derer, welche im Glauben an den Auferstandenen und Erhöheten sterben, in einen Schlafzustand versinken, ist ein von allen Scheinbeweisen verlassener Gedanke; sie sind daheim bei dem Herrn, wonach sie sich sehnten; sie sind in dem Paradiese, wo Paulus unaussprechliche Worte hörte; sie sind vor Gottes Thron und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel, wie Johannes Apok. 7, 15 vernimmt, indem ihm was diesseits des Weltgerichts und der Weltverklärung geschehen soll offenbart wird. Sie schauen Gott und den Gottmenschen, wenigstens ist diese Seligkeitsstufe schon jetzt eine offne und Viele sind ihrer theilhaftig, obwohl allerdings jenseit jener Schlussacte der Weltgeschichte die

[1]) An diesem Mangel leidet auch die gegen den Seelenschlaf gerichtete Schrift des trefflichen Capadose: „Gedanken über den Zustand der Seelen in der Abgeschiedenheit zwischen Tod und Auferstehung" (holländisch 1845, deutsch von Dammann, Düsselthal 1846). Wie Capadose die alttest. Aussprüche vom Jenseits neutestamentlich umdeutet, so verpflanzt Maywahlen in seinem Buche „Der Tod, das Todtenreich und der Zustand der von hier abgeschiedenen Seelen" (1854) das alttest. Todtenreich als solches in die neutest. Zeit, indem er meint dass erst bei der Parusie Christi die an ihn Gläubigen die Bande des Hades durchbrechen und als Auferstandene in den Himmel aufgenommen werden. Wir führen diese beiden Schriften nur beispielsweise an. Beide Verfehlungen gegen die Wahrheit sind alt und weitverbreitet. Selbst König und Güder, obwohl einsehend, dass auch der Hades seine Geschichte hat, lehren, dass die Seelen der Gläubigen in den Hades kommen, und Letzterer bezieht auf diesen sogar das Wort des Herrn: In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen.

Seligkeit auch der Begnadigtsten eine mannigfache Steigerung erfahren wird.

In Betreff der in Christo Verstorbenen hätte also der Gedanke eines Seelenschlafes nie aufkommen sollen. Der Tod derer die in dem Herrn sterben hat nur noch die Larve, aber nicht das Wesen des Todes.[1] Er ist, an sich betrachtet, göttliche Zornwirkung, aber diese Zornwirkung ist, auf sie, die Sterbenden, gesehen, ganz und gar durchwirkt von der göttlichen Liebe. In der Macht dieser brechen sie hindurch und befinden sich da wo sie schon diesseits ihrem wahren Wesen nach waren — im Principe der Liebe, des Lichts, des Lebens, der Freiheit. Sie sind nur *κατὰ σάρκα* todt, *κατὰ πνεῦμα* aber lebendig; sie schlafen nicht, sondern sie ruhen sabbathlich aus von ihrer diesseitigen Mühsal (Apok. 14, 13); sie harren als schon Vollendete in Frieden der schliesslichen

[1]) So muss es sein, und doch wäre es nicht so, wenn, wie Ströbel meint, auch die Seele des gläubigen Christen dem Hades anheimfiele und sich dort zwar nicht in schlafender, wohl aber wacher Todesruhe mit mehr oder weniger zurücktretendem dumpfem Schmerze und Sehnen befände. Eine solche Vorstellung weist selbst Schleiermacher zurück, indem er hingegen von der Vorstellung eines Seelenschlafes sagt, dass „unser christliches Selbstbewusstsein keinen bestimmten Einspruch dagegen einlegen könne“ (Dogm. §. 161, 2). Aber dem in Gottes Worte ruhenden, von ihm erfüllten christlichen Selbstbewusstsein sind beide Vorstellungen gleich sehr entgegen. Wenn wer an Christum glaubt leben wird, ob er gleich stürbe; wenn er den Tod nicht sehen wird ewiglich; wenn er gegenwärtig schon ewiges Leben hat und vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist: so ist es im Lichte dieser Aussagen des Herrn durchaus verwerflich, das jenseitige Dasein derjenigen, deren Geist hienieden schon Leben war (*ζωὴ διὰ δικαιοσύνην* Röm. 8, 10), als ein noch der Obmacht des Todes unterworfenes zu denken, sei es dass diese Obmacht sich an ihnen als Schmerz oder auch nur als Gebundenheit äussere. Die Seelen der Gerechten warten nur noch der Ueberwindung des Todes an ihren Leibern (Röm. 8, 11) und der Ueberwindung des Todes überhaupt, aber aus diesem Warten ist so wenig zu folgern dass sie sich noch in einem Todeszustande befinden, als daraus dass der letzte Feind noch nicht zu Christi Füssen gelegt ist und daraus dass Er Mitleid hat (Hebr. 4, 5) mit seiner noch kämpfenden und leidenden Gemeinde hienieden, gefolgert werden darf, dass er nicht der Ewiglebendige und Selige sei. Sie sind *νεκροί*, insofern die Totalität ihres Wesensbestandes noch nicht wieder hergestellt ist, aber den Seelen nach sind sie Lebendige im Lande der Lebendigen. Sie sind nicht im Hades (Todtenreich). Wenn die neuere Theologie (auch schon Ursinus, s. den Anhang) sie dahin versetzt, so tappt sie bei hellem Tage im Finstern.

Vollendung durch Wiederbelebung und Verklärung auch ihrer Leiber. Aber diesen himmlischen Ausgang hat das Geschick der Frommen erst seit das Erlösungswerk vollzogen ist. Die Seelen der alttest. Todten, und zwar der im Glauben an Gott den Erlöser Verstorbenen nicht minder als der Gottlosen, kamen in den Hades. Die Seelen jener waren zwar mitten im Hades in Gottes Hand, aber doch in einem Zustande der Zornhaft und der Erlösungsbedürftigkeit. Uebrigens müssen wir uns bescheiden über den Zustand der alttest. Todten nichts Näheres zu wissen, da die alttest. Aussagen sämmtlich zu subjectiv gefärbt sind. Genug, es war kein Zustand des Anschauns Gottes, sondern ein aus Zorn und Liebe gemischter Zustand, ein noch unaufgehobener Todeszustand, ein nicht bewusst- und empfindungsloses, aber allerdings traumähnliches Leben in den Schemen der früheren Leiber.

Die immaterielle Leiblichkeit und Bekleidung.

§. 5.

Als nach Gottes Zulassung Samuel dem Könige Saul erschien, fragte dieser die Zauberin: Was siehest du? Elohim (ein hehres Wesen), sagte sie, sehe ich aufsteigend aus der Erde. Wie ists gestaltet? fragte er weiter. Sie antwortete: Ein greiser Mann steigt herauf und er ist gehüllt in einen Talar 1 S. 28, 13 f. Samuel, der aus dem Hades emporkommende, hatte also Gestalt und Kleidung, wie diesseits. Und als auf dem Berge zu Jesu dem Verklärten zwei Männer, gleichfalls ἐν δόξῃ erscheinend, herzutraten und mit ihm redeten, erkannten die Jünger in ihnen sofort Moses und Elias Mt. 17, 3. Lc. 9, 30 f. Auch diese erscheinen also in einer ihrer diesseitigen Geschichte entsprechenden Aeusserlichkeit und sind deshalb unverkennbar. Diese Aeusserlichkeit ist aber eine geisterhafte. Denn Samuel ist für Saul unsichtbar und nur für die Zauberin sichtbar. Moses und Elias sind den drei Jüngern sichtbar, aber diese befinden sich im Zustande der Ekstase.

Es sind, abgesehen von Elia, nicht ihre materiellen Leiber, in denen Samuel und Mose erscheinen; denn beide sind nach ihrem Tode zur Erde bestattet worden. Dass es aber angenommene

materielle Leiber gewesen seien, ist wider alle Analogie; denn der Theophanien zu geschweigen, nehmen auch die Engel, wenn sie menschlich erscheinen, keine materiellen Leiber an, sondern sie geben sich vermöge innerer Macht menschliche Gestalt, indem sie sich versichtbaren wem sie wollen und wem der innere Sinn erschlossen ist sie zu sehen. Wir schliessen daraus, dass auch die ihrer vormaligen diesseitigen Gestalt conforme Aeusserlichkeit, in welcher Samuel und Mose erscheinen, das immaterielle Product ihres geistig-seelischen Wesens war, und dieser Schluss wird dadurch besiegelt, dass die Schrift sowohl in ihren Gemälden des Hades als in ihren Gemälden des Himmels uns die dorthin versetzten Geister oder Seelen, obwohl sie leiblos sind, doch leiblich gestaltet zeigt,[1] womit auch Erfahrungsthatsachen übereinstimmen; denn dass je und je Geister Verstorbener den diesseits Lebenden erschienen sind, ist theilweise durch zu glaubwürdige Zeugnisse verbürgt, als dass es sich durch orthodoxistische Gewaltsprüche[2] oder durch naturalistischen Hohn beseitigen liesse. Vergleicht man Jes. c. 14. Ez. 31 mit Apok. c. 7 u. a. St., so ist die leibliche Gestalt der im Hades befindlichen Geister das Abbild ihrer diesseitigen[3] und die leibliche Gestalt der im Himmel befindlichen das Vorbild ihrer künftigen verklärten, was durch die Aussagen aller derer bestätigt wird, denen seit der apostolischen Zeit ein Blick in das Geisterreich vergönnt war.

[1]) Es bleibt an den Seelen — sagt Umbreit in seiner Schrift über die Sünde 1853 S. 128 — nach dem Verlassen des Fleisches eine gewisse, weiter nicht beschriebene Leiblichkeit. Ebenso Heyder a. a. O. S. 48: *Animae in Hade versanti umbra corporis vindicatur.*

[2]) Nämlich dass alles der Art entweder Sinnentäuschung oder Teufelstrug gewesen sei, wie auch Ströbel a. a. O. S. 490 behauptet, indem er fragt: „Wie soll denn eine Seele sich den Erdbewohnern wahrnehmbar machen, wenn sie keinen Leib hat?“ Erich Pondoppidan in seiner Schrift- und vernunftgemässen Abhandlung von der Unsterblichkeit menschlicher Seelen etc. (Ausg. 2. 1766) setzt solchen Gewaltsprüchen den schlichten unwidersprechlichen Satz entgegen: „Was nach der h. Schrift für möglich erkannt wird, muss auch ausserhalb derselben möglich sein.“

[3]) In Ps. 49, 15 heisst diese der diesseitigen entsprechende Gestalt, in der sich die Gottlosen darstellen, צוּר = צוּרָה Gebilde, Form, Schema: „ihr Gebilde ist der Hölle zum Verzehren preisgegeben, ohne dass ihm (auf der Oberwelt) eine Stätte bleibt.“

Dass die Seele dasjenige beibehalte, was wir oben S. 225 f. ihren Nervenleib nannten, lässt sich nicht annehmen; es ist wider das Wesen des Todes, welcher in gänzlicher Scheidung der Seele vom Leibe seiner feinsten wie gröbsten Stofflichkeit nach besteht.[1] Dennoch ist es wahr, was Tertullian und Irenäos mit Berufung auf die Parabel vom reichen Mann und Lazarus behaupten, dass die Seele im Jenseits *ejus corporis quod circumtulit effigiem* hat (*de anima c. IX*) oder *characterem corporis, in quo etiam adaptantur, eundem* bewahrt (*c. haer. II*, 34, 1). „Die Seele des Geistes — sagen wir mit Göschel[2] — ist nach der Trennung von ihrem Leibe nicht ganz ohne Leib, der innere folgt ihr.“ Wir glauben uns davon, indem wir die Aussagen des A. T. in das Licht des N. T. und der biblischen Gesammtanschauungen stellen, folgende Vorstellungen machen zu müssen.[3] Da es der Seele wesentlich ist, Leibeslebensprincip zu sein, so liegt in ihr der Drang, sich leiblich darzustellen, und nachdem sie mit einem so oder so gearteten Leibe verbunden gewesen ist, auf ihn gewirkt hat und seinen Einwirkungen unterstellt war, ist es ihr zur Naturnothwendigkeit geworden, sich conform der unter ihrer physischen und ethischen Mitwirkung ausgebildeten Beschaffenheit dieses Leibes und den damit zusammenhängenden diesseitigen Verhältnissen darzustellen, und es ist ihr dies möglich, weil es überhaupt im Wesen des Geistes liegt, dass er, obwohl unsichtbar, doch sich selbst zu versichtbaren vermag. Diese immaterielle Leiblichkeit ist, verglichen mit der materiellen, einerseits nur ein Schemen dieser, andererseits aber, so zu sagen, ihre Essenz oder ihr Extract, insofern sie ein weit unmittelbareres und durchsichtigeres Bild der

1) Die hiermit verworfene Ansicht ist weit verbreitet. „Vielleicht — sagt selbst Kästner in seinen Betrachtungen über den Einfluss der Naturlehre in die Metaphysik — ist ein gewisser Theil Materie unserer Seele beständig zugesellet, und das Uebrige nichts weiter, als was für den Leib, den wir unser nennen, die Kleider sind.“

2) Letzte Dinge S. 150.

3) In welchen — fügen wir hier beiläufig hinzu — auch das Wahre an den verworrenen homerischen (Nägelsbach, Homerische Theologie VII, 28 vgl. über das Leben der Psychen als εἴδωλα der Lebenden nach homerischen Begriffen die Erörterungen Cäsars in der Zeitschr. für AW. 1842 c. 991 ss.) zu seinem Rechte kommt.

Seele ist, und zu dem verwesenden Leibe sich wie das Gussbild zu der zerschlagenen Form verhält.[1] Wie überhaupt was der Mensch und wie er diesseits gewesen jenseits nicht ausgelöscht, sondern wesentlich offenbar wird, so spiegelt sich in dieser immateriellen Seelenleiblichkeit alles was der Mensch unter gottgegebenen Verhältnissen durch eigne Selbstbestimmung geworden. Diesseits hat die Seele über die Leiblichkeit nur eine beschränkte Macht. In edlen Leibesformen wohnt oft eine hässliche, in hässlichen eine edle Seele. Jenseits ist das anders. Die immaterielle Leiblichkeit wird mit Beseitigung des Inadäquaten das adäquate menschenförmig leibliche Abbild der ethischen Selbstgestaltung der Seele sein. Alles Gute und Gottgewirkte des Menschen und alles Böse, mit Ausnahme des im Blute Jesu Christi getilgten, kommt da zur Erscheinung, denn sowohl gute als böse Thaten lassen bleibende Spuren in der Seele zurück und geben ihr einen bleibenden Charakter.[2]

Ich kann mich nicht entbrechen, hier einige Aussagen der schon öfter erwähnten zwei Hellsehenden anzuführen, welche wegen ihrer lauteren Frömmigkeit und wegen sichtlicher Gnadenerweisungen, deren sie in ihrem Zustande gewürdigt wurden, besondere Beachtung verdienen. Kein Psycholog wird in Abrede stellen, dass was ich mittheile Tiefblicke in das Geheimniss des Seelenlebens seien, obwohl der Thatbestand des Geschauten sich ihnen nur in symbolischer Strahlenbrechung zu sehen gegeben hat. In jeder menschlichen Seele — sagte der Eine — bildet sich zunächst ein Baum des Lebens. Dieser hat seine Wurzeln im Herzen, seine verschiedenartigen Aeste verbreiten sich in der Brust und die zartesten Zweige im Gehirne. Die verschiedenartigsten Blüthen von ihm, wie Rosen, Lilien, Tulpen u. s. w., und seine ebenso verschiedenartigen Früchte prangen ausserhalb des

1) Ganz ebenso Gregor von Nyssa, s. Möller a. a. O. p. 93: *forma quaedam* (εἶδος) *semper manens.*

2) Deshalb wird am Schlusse des Σχολαστικός von Zacharias (*ed. Boissonade* p. 151) gebetet: τοὺς κακοὺς χαρακτῆρας καὶ τύπους τῆς ψυχῆς ἐξελάσαι, δεῖξαί τε τὴν εἰκόνα τὴν πρώτην ἀθόλωτον. Gemeint sind *stigmata et vibices, quibus vitia animas maculant ac deformant, quaeque eis etiam a corporibus separatis insident.*

Hauptes im Strahlenkranze der Gerechtigkeit. So wie durch den Baum des Lebens das Pflanzenreich in der Seele repräsentirt wird, so bilden sich in ihr auch durch starke Geistesthätigkeit leblose, stärker oder schwächer ausgeprägte thierische Gestalten aus, die sich um unser Herz lagern und sich hier sogar, obgleich sie kein eignes Leben haben, beim Aufwallen der Leidenschaften regen. Da erscheint die Schlange als Sinnbild der heimtückischen List, der Pfau als das des eitlen Stolzes, der Bock als das der Wollust, die Kröte als das des Geizes u. s. w. Und wo diese dunkeln Thiergestalten in starker Ausprägung lagern, da erleidet der Strom des Lebens, der vom Herzen zum Gehirne strömt und wieder zum Herzen zurückkehrt, da erleidet auch der Lebensbaum eine gänzliche Verdunkelung und Verwandlung. Auch die bösen Menschen — sagte die andere Hellsehende, ein zehnjähriges Mädchen — haben Blumen um den Kopf, aber ich kann dir gar nicht sagen, wie erschreckend, wie ekelerregend die sind. So wie ihren ganzen Körper eine Dunkelheit umgiebt, die mich erschreckt und mir Krämpfe verursacht, so sind auch ihre Blumen verdunkelt. Sie hängen alle welk und schwer herunter, manche sehen ganz dunkel, manche wie verschimmelt aus. Ach! keine verfaulte, verstockte irdische Rose sieht so eklig aus, wie die schwarze Rose am verdunkelten Haupte eines bösen Menschen; ihre Blätter sind wild zerzaust und zerrissen in mehrere welke Lappen und ihre Dunkelheit ist so erschrecklich, dass ich sie nicht ansehen kann. [1]

Mag man diese Bilder als visionäre oder poëtische ansehen, jedenfalls sind es Bilder von Thatsächlichem. „Des Seelengeistes Wille — so spricht J. Böhme [2] dieses Thatsächliche aus — ist ewig: was in des Seelengeistes Willen eingefasset wird, das nimmt die Seele mit, wenn sich Leib und Seele scheidet. Darum ist uns noth, dass wir nach etwas Gutem trachten, darinn die Seele könne ihr ewig Spiel verbringen und darinnen sie ihre Freude habe, denn unserer Seele Werke folgen uns nach, und der Hände

[1]) s. M. Beesel, Letzte Aussagen (1851) S. 47 f.

[2]) Vom dreifachen Leben des Menschen 12, 2 (Werke, herausg. von Schiebler 4, 183 f.).

und des äussern Geistes Werke bleiben in dieser Welt, denn die Seele ist in der Ewigkeit. Was sie ihr allhier machet und einbildet, das stehet immer vor ihr, es sei denn dass sie das wieder zerbreche, so ist es als ein zerbrochen Werk, daran sie kein Suchen mehr verbringet, denn sie ist davon ausgegangen. Denn das Ewige schnitzet ein ewig Modell, und das Zerbrechliche und Anfängliche schnitzet ein zerbrechlich Modell; denn es werden alle Dinge dieser Zeit ein jedes in seinem Modell stehen. Denn was der ewige Wille fasset, das krieget eine unzerbrechliche Gestalt, so er das nicht selber zerbricht."[1]

Es giebt eine geistige Gestalt der Seele, welche das Facit ihres diesseitigen ethischen Verhaltens ist. Diese wird auch schon im jenseitigen Mittelzustande zur durchsichtigeren Erscheinung kommen, indem die Seele sich kraft des Geistes gemäss ihrer diesseitigen Leiblichkeit und ihrem diesseitigen Habitus, mit Abzug alles ihrer geistigen Gestalt Inadäquaten, versichtbart. Der Gottlose wird da seinen inneren Zustand nicht verbergen können und insofern γυμνὸς wandeln, so dass seine Schande zu Tage liegt Apok. 16, 15. Wer aber schon hienieden in Gott gelebt und im Glauben Christi Gerechtigkeit angezogen und von Christi Fleisch und Blut sich genährt hat, dessen Selbstdarstellung wird das ungetrübte Vorspiel der Vollendung, deren er in Frieden wartet, und es wird nichts von Sünde und mit der Sünde näher oder fer-

[1]) Verschmäht man das Zeugniss des Theosophen, so höre man das eines neuern Philosophen. „Jede Individualität — sagt J. H. Fichte in seiner Schrift über die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer (Ausg. 2. S. 168) — nimmt in sich selbst ihr Gericht mit hinüber, zur Ruhe der Seligkeit oder zu immer unseliger zerreissendem Widerspruche. Die Summe ihrer innern und äussern Werke, welche sie sich eingelebt, ihre Leidenschaften und Strebungen, ihre Tüchtigkeiten wie Untugenden nimmt sie als geistig eingebildete Gewohnheit und Grundrichtung mit sich fort. Das Selbstgefühl dieser Lebenssumme begründet damit eben zugleich den Seelenzustand nach dem Tode. Es ist die Bedingung und die Basis der künftigen Leiblichkeit." Fichte versteht hier, wenigstens zunächst, die zwischenzuständliche Selbstverleiblichung der Seele, ohne den vollendenden Schlussact der Auferstehung zu läugnen. Jene Schrift ist reich an speculativen schriftgemässen Erkenntnissen, inmitten welcher die rein naturgesetzliche Auffassung des Todes befremdet.

ner in Zusammenhang Stehenden an ihm erscheinen, denn das ist alles von der rechtfertigenden Gnade verschlungen.

Der immaterielle Leib, in dem ein solcher sich darstellt, ist wie die verkörperte selige Hoffnung seiner bevorstehenden Verklärung, und als Bürgschaft dieser empfängt er ein weisses Gewand, in welchem das Heilskleid, mit dem er schon hienieden innerlichst angethan war, sich versichtbart und die Treue, mit welcher er über der Reinheit seines Heilskleides wachte, ihre Belohnung findet. Die Apokalypse gedenkt dieser *ἱμάτια λευκὰ* oder *στολαὶ λευκαὶ* so häufig und constant 3, 4. 5. 6, 11. 7, 9. 13. 19, 14 vgl. 3, 18. 4, 4., dass es exegetisch unmöglich ist, diese weisse Stola für ein bloses Redebild zu halten. Auch wissen alle, welche jemals in das Jenseits zu blicken gewürdigt wurden, nicht genug dieses himmlische Weiss zu rühmen, in welches die Geister der in dem Herrn Gestorbenen gekleidet sind. Es ist das weisse Kleid, welches Dante so sinnvoll als das erste Kleid von dem zweiten Kleide, dem Auferstehungsleibe, unterscheidet.[1] Er irrt aber (wenn ich anders hier den Sinn der Schrift durchschaue) darin, dass er dieses erste Kleid des Seelengeistes mit dem Selbstgebilde seines zwischenzuständlichen Leibes identificirt[2] und die Luft als Stoff dieses Selbstgebildes ansieht, indem er, übrigens auch hierin ein unvergleichlicher Theologe, von der ihr erstes Kleid wirkenden Seele singt (*Purgatorio XXV*, 88—108 nach Kopisch):

Sobald der Stätten eine sie umfähet,
Erstrahlt die bildnerische Kraft nun ringshin,
So und so weit, wie in lebendgen Gliedern.
Und wie die Luft, wenn sie des Regens voll ist,
Vom fremden Strahl, den sie in sich abspiegelt,
Geschmücket wird mit mannigfachen Farben:
So ordnet sich die nachbarliche Luft dort
Zu der Gestalt, die ihr die Kraft der Seele
Aufpräget an dem Orte, wo sie weilet.

[1]) Diese Unterscheidung einer *stola prima* und *secunda* (*binae stolae*) ist alt; sie findet sich schon bei Augustin (*Serm. IV* in *solennitate Sanctorum*), Gregor. d. Gr. (*Dialog. l. IV c.* 25), Beda, Haymo, Anselm, Bernhard u. A.

[2]) Göschel, Dante Alighieri's Osterfeier S. 73. 77. 98 f. vgl. Letzte Dinge S. 13 und Hebart, Die zweite sichtbare Zukunft Christi S. 234, wo vorsichtig gesagt wird: Die weissen Kleider deuten auf Leiblichkeit.“

Und dann vergleichbar einer Flamme, welche
Dem Feuer immer folgt, wo man es hinträgt,
Folgt nun dem Geiste seine neue Bildung.
Dorther empfähet er dann sein Erscheinen
Und heisst ein Schatten, rüstet auch ein jedes
Empfinden völlig aus,[1] bis dass es sichtbar.
Deswegen reden wir dahier und lächeln,
Deswegen bilden Seufzer wir und Thränen,
Die du am Berg kannst wahrgenommen haben.
Nachdem uns Neigungen und andre Triebe
Festhalten, bildet sich der Schatten, siehe:
Dies ist der Grund des Vorgangs, dem du staunest.

Absichtlich habe ich bei dieser Erörterung über das zwischenzuständliche Kleid der Seele die bis heute sehr verschieden ausgelegte Stelle 2 Cor. 5, 1 ff. beiseite liegen lassen. Die himmlische Behausung, welche der Apostel meint, ist hier keinesfalls der Zwischenleib, sondern der Auferstehungs- oder Verklärungsleib, den er wie 1 Cor. 15, 48 f. einen himmlischen nennt, weil er durch himmlische Machtwirkung entsteht, himmlischen Wesens ist und den Himmel zu seinem Aufenthalt hat. In V. 1 spricht sich die christliche Glaubensgewissheit aus, dass wir, wenn unser irdischer Leib zerstört sein wird, einen Leib himmlischen Wesens und himmlischen Aufenthalts haben. Der Apostel versetzt sich, indem er ἔχομεν sagt, in die Zeit der Parusie, oder dieses ἔχομεν ist Ausdruck des nach erfolgtem Tode künftigen, aber unausbleiblichen und deshalb schon so gut wie gegenwärtigen Besitzes. Bei der den Apostel erfüllenden Erwartung der Parusie als einer nächstkünftigen kann es nicht befremden, dass der Mittelzustand von ihm übersprungen wird oder doch fast ganz für ihn verschwindet. In V. 2 wird jene unsere Gewissheit eines solchen nach dem Tode unser gewärtigen himmlischen Leibes daraus begründet oder dadurch erläutert, dass mit unserem Seufzen in dem gegenwärtigen Leibe sich die Sehnsucht nach Ueberkleidung mit dem himmlischen d. i. nach sofortiger, nicht erst jenseit des Todes erfolgender Bekleidung mit demselben verbindet: „denn (eben auf Grund jener Gewissheit) seufzen wir auch in gegenwärtigem (Zelte d. i. vergänglichen Leibe), unsere vom Himmel stammende

[1]) Im Urtext: *e quindi organa poi ciascun sentire.*

Behausung (den unvergänglichen himmlischen Leib) überanzuziehen sehnsüchtig verlangend.“ Wir sehnen uns nach unmittelbarer Ueberkleidung, „ob zwar wir auch — fügt der Apostel V. 3 hinzu — im Fall der Bekleidung (und nicht Ueberkleidung) nicht nackt werden erfunden werden;“ denn auch die schon Entschlafenen werden ja bei der Parusie, angethan mit himmlischem Leibe, zugleich mit den Lebenden, welche damit überangethan werden, Christo entgegengerückt 1 Thess. 4, 15—17 vgl. 1 Cor. 15, 48 f. Das Fut. εὑρεθησόμεθα bezieht sich auf diese Begegnung Christi des Wiedergekommenen und der Seinen, und das Particip des Aorists ἐνδυσάμενοι besagt was da mit Letzteren geschehen sein wird; auch mittelst Bekleidung (nicht Ueberkleidung) den himmlischen Leib gewonnen habend werden sie nicht nackt erfunden werden.[1] Dennoch sehnen wir uns nach Ueberkleidung; „denn — so begründet oder erläutert V. 4 diese Thatsache der Sehnsucht — in dem Zelte (dem des Abbruchs durch den Tod gewärtigen Leibe) befindlich seufzen wir auch, uns gedrückt fühlend,

[1]) Dass εἰ καί auch im neutest. Sprachgebrauch „wenn auch = obwohl“ bedeutet, bedarf keiner Belege. Für die Partikelgruppe εἴγε καί in der geschärften Bedeutung „obwohl (eigentl. ob zwar auch)“ ist freilich in der klassischen Literatur bis jetzt kein Beispiel nachgewiesen. In der einzigen neutest. Stelle, wo εἴγε καί vorkommt, ist es anderen Sinnes. Der Apostel sagt Gal. 3, 4: eine so ungeheure Beeinträchtigung dessen was ihr empfangen hattet habt ihr euch gefallen lassen εἰκῇ umsonst, ins Gelag hinein, ohne etwas Reelles davon zu haben, und fügt hinzu: εἴγε καὶ εἰκῇ d. h. wenn zwar es auch so ist, dass ihr es umsonst erlitten habt und euch nicht vielmehr allerdings etwas daraus erwachsen ist, nämlich Verderben. Diesem Gebrauche des εἴγε καί gemäss wäre 2 Cor. 5, 3 zu erklären: wenn zwar wir auch, indem wir sie anziehen (die himmlische Behausung), nicht nackt werden erfunden werden d. h. sofern wir wenn der Herr kommt nicht schon unter den Entschlafenen sein werden. Aber diese Auffassung, an sich schon geschraubt und den straffen Zusammenhang zwischen V. 2 und 4 lockernd, scheitert an dem *prt. aor.* ἐνδυσάμενοι. Bengel u. A. erklären: *siquidem etiam indutos nos, non nudos* (*h. e. si vivos nos*) *inveniat dies novissimus*, aber das müsste (trotz J. Müllers Vertheidigung 2, 413 f.) ἐνδεδυμένοι heissen. De Wette und Meyer übersetzen εἴγε καί, übrigens verschieden erklärend: in der gewissen Voraussetzung nämlich (εἴγε), dass wirklich (καί) u. s. w. Aber diese Auffassung der Partikeln entspricht mehr der rationalen Theorie ihres Gebrauches, als diesem selbst. Eins von beiden: entweder ist der Satz mit εἴγε καί restrictiv oder er ist concessiv. Nur bei letzterer Fassung gewinnt man einen vollkommen befriedigenden Sinn.

dieweil wir nicht mögen ausziehen (um erst jenseit des Todes anzuziehen), sondern überanziehen (bei der Parusie ohne vorherigen Tod), damit verschlungen (sofort verwandelt) werde das Sterbliche von dem Leben.“ Der Christ fürchtet den Tod nicht, aber er seufzet nach Erlösung von diesem Todesleibe (Röm. 17, 24), von dem er sich beschwert fühlt, und das Liebste, was ihm begegnen könnte und was er also auch ersehnt, ist sofortige Ueberkleidung mit dem Verklärungsleibe, welche den des Herrn Tag erlebenden Gläubigen bevorsteht — eine geistliche Stimmung, welche unserem jetzigen Erfahrungsleben fern liegt, weil der Tag des Herrn mehr oder weniger aus seiner rechten Stelle in unserem Glaubensbewusstsein verdrängt ist und also auch die Sehnsucht danach unsere Herzen nicht mehr so, wie die der ersten Christen, erfüllt.

Unsere Auslegung von V. 3 trifft im Wesentlichen mit der Reiche's zusammen.[1] Jedoch entscheidet sich dieser für die Lesart ἐκδυσάμενοι: „obzwar wir auch, durch den Tod unseres gegenwärtigen Leibes entkleidet, nicht werden nackt erfunden werden.“ Bei dieser Lesart liegt der Gedanke an eine Zwischenleiblichkeit verhältnissmässig näher, und danach ist die ganze Stelle neulich von Ernesti ausgelegt worden.[2] Aber wenn der Apostel das Sterben als ἐκδύσασθαι ansieht, die Verwandlung am Tage der Zukunft Christi als ἐπενδύσασθαι, so bleibt für ἐνδύσασθαι nur der durch 1 Thess. 4, 16 dargereichte Begriff übrig, und das um so mehr, als keinesfalls οἰκοδομή, οἰκία, οἰκητήριον V. 1 f. die Zwischenleiblichkeit bezeichnen können, die man in V. 3 angedeutet findet; eine Zwischenleiblichkeit, auf welche diese Bezeichnungen passten, kennt weder Paulus noch überhaupt die h. Schrift. Mit Recht verwirft Reiche diese Beziehung von V. 3 auf ein *mortui organum quasi provisorium.* Es giebt keine Zwischenleiblichkeit, welche sich eine Behausung nennen und von der sich ein ἐνδύσασθαι prädiciren liesse; jene von Dante und hie und da

[1]) s. dessen *Comm. Crit.* 1, 353—365 und auch Kling, St. u. Kr. 1839, 511.

[2]) In dessen „Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der Sinnlichkeit“ S. 117—121. Von einer Zwischenleiblichkeit verstehen die Stelle auch Roos, Flatt, Schneckenburger, Schott, J. P. Lange, Nitzsch, Martensen.

auch von Neueren[1] vorgestellte Selbstverleiblichung der Seele mittelst Anziehung irgend eines ihr äusserlichen, wenn auch noch so feinen materiellen Stoffes ist eine gänzlich haltlose Fantasie. Der Zwischenzustand ist wirklich, auf die Auferstehung und Verklärung gesehen, ein *γυμνὸν εἶναι.*[2] Erst am Tage der Zukunft Christi wird der Wesensbestand des Menschen als Synthese der Seele mit einem Leibe wiederhergestellt. Die immaterielle Leiblichkeit, die wir auf Grund anderer Schriftzeugnisse, als 2 Cor. 5, 1 ff. annehmen, ist nichts als das festgehaltene und dem wahren inneren Zustande der Seele gleichförmige Schemen der ausgezogenen. Sie steht mit der vom Apostel angenommenen Nacktheit d. i. Körperlosigkeit so wenig in Widerspruch, als die weisse Stola, mit welcher Gottes Gnade im Himmel die Geister bekleidet.

Das Verhältniss der Seelen der Gerechten zur Leiblichkeit Christi.

§. 6.

Die *οἰκία ἀχειροποίητος* — sagt Hofmann, in der Auslegung von 2 Cor. 5, 1 ff. einen anderen Weg einschlagend[3] — ist weder ein vorläufig den Verstorbenen zukommender, noch ihr eigner für immer herrlicher Leib; jenes gäbe eine abenteuerliche, der Schrift überall fremde Vorstellung [eine Behauptung von der unsere in §. 5 erörterte Vorstellung nicht getroffen wird], dieses wieder-

[1]) s. Güder, Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten (1853) S. 336.

[2]) „Der Tod — sagt Holsten in seiner Abh. über die Bedeutung des Wortes *ΣΑΡΞ* im N. T. 1855 — ist überhaupt dem Paulus wesentlich nicht die Vernichtung der *σάρξ*, sondern Tod ist ihm auch Fortexistenz der *ψυχή* oder des *πνεῦμα* im Scheôl als „„nackte"" in einem traurigen Dasein, wie das Leben ihm nur Auferstehung des *πνεῦμα*, d. h. die Heraufführung aus dem Scheôl und die Bekleidung des nackten *πνεῦμα* mit einem neuen *σῶμα* ist." Aber wo sagt der Apostel, dass es der Scheôl sei, wo die diesseit der Parusie gestorbenen Gläubigen als nackte Geister fortexistiren? Und auch sie in einem traurigen Dasein?! Der scharfsinnige Verf. vermischt hier alt- und neutest. Aussagen, wie durchweg in seiner Schrift paulinische und hegelische oder eigne originelle Begriffe.

[3]) Weissagung und Erfüllung 2, 190 f.

spräche entweder der sonstigen Lehre des Apostels, wenn die Bekleidung mit diesem Leibe gleich nach dem Tode, oder vertrüge sich nicht mit dem Präsens *ἔχομεν*, wenn sie erst bei der Auferstehung der Gerechten geschehen sollte [aber *ἔχομεν* ist mit Versetzung in die Zeit des erfolgten Todes oder der Parusie gar nicht befremdender Ausdruck des danach oder dann Unausbleiblichen]. Von der verklärten Leiblichkeit Christi kann es dagegen wohl heissen, dass wir an ihr eine *οἰκία αἰώνιος* schon jetzt haben für unsere Seelen, also auch wenn unsere *ἐπίγειος οἰκία* sich auslöst. Von ihr möchten wir in diesem unserem sterblichen Leibe lebend, ohne Tod, überkommen und dadurch zur Gemeinschaft ihrer Herrlichkeit umgewandelt werden: *εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα,* fügt Paulus mahnend hinzu, welche Worte, wie mir scheint, deshalb so vielfach und so übel missverstanden worden sind, weil man *οὐ γυμνοί* nicht als Apposition zu *ἐνδυσάμενοι,* und dieses nicht als Bezeichnung einer Handlung, und zwar einer solchen Handlung fasste, welche vor der Erscheinung Christi von uns gesehen sein muss, wenn uns diese zur Verherrlichung gereichen soll. Nur unter der Voraussetzung, dass wir mit Christo schon bekleidet, nicht nackt erfunden werden, haben wir zu erwarten, dass wir, so wir den Tag der Erscheinung Christi im Fleische erleben, auch unser *σῶμα τῆς σαρκὸς* mit dem *σῶμα τῆς δόξης* Christi überkleidet und also *τὸ θνητὸν* verschlungen sehen *ὑπὸ τῆς ζωῆς*."

Wir gestehen gern zu, dass gegen diese Auffassung[1] in Betreff des V. 3 sprachlich nichts einzuwenden ist; auch giebt sie dem *ἐνδυσάμενοι* einen Sinn, den es anderwärts (vgl. Gal. 3, 27. Eph. 4, 24. Col. 3, 10) bei Paulus wirklich hat. Aber zwei Bedenken machen für uns diese Auffassung unmöglich: 1) dass sie das *ἐνδυσάμενοι* (womit vielmehr 1 Cor. 15, 53 f. zu vergleichen ist) der eschatologischen Beziehung der Begriffsreihe *ἐκδύσασθαι* (Tod), *ἐπενδύσασθαι* (Verwandlung bei Leibesleben) und *ἐνδύσασθαι* (Auferstehung) entfremdet, und 2) dass sie mit der himmli-

[1]) Sie hat Vorgänger an Anselm, Luther, Calvin, Calixt, Calov, Hunnius, Balduin, Vitringa, Olshausen, Usteri; auch bei griechischen Vätern und andern Lehrern der Reformationszeit findet sie sich.

schen Behausung, indem sie dieselbe von der verklärten Leiblichkeit Christi versteht, eine weder durch einen Zusatz angedeutete noch sonst in dem Lehrtypus des Apostels nachweisbare Vorstellung verbindet. Der Apostel lehrt, dass Wort und Sacrament uns zu Gliedern der Gemeinde machen, welche Christi Leib ist. Er lehrt, dass unsere sterbliche Leiber dereinst, sei es durch Verwandlung oder Auferweckung, dem verklärten Leibe Christi gleichförmig werden sollen (s. 2 Cor. c. 4). Aber er lehrt nirgends, dass in dem Mittelzustande Christi verklärter Leib auf die Hoffnung der Auferstehung hin unsere Behausung und, so zu sagen, der die Seelen aller Gläubigen befassende Allleib sein wird. Wir sprechen dieser Anschauung nicht ihr gutes Recht ab, das wir vielmehr selbst weiterhin anerkennen werden, aber sie wird nirgends von Paulus direkt und in solcher Form ausgesprochen, dass wir nach ihr 2 Cor. 5, 1 ff. zu erklären berechtigt wären.

Die Sache verhielte sich freilich etwas anders, wenn, wie Hofmann annimmt, der Hebräerbrief unmittelbar paulinisch wäre und wenn man auch dort 9, 11 und anderwärts unter der himmlischen ur- und gegenbildlichen *σκηνὴ* den verklärten Leib Christi zu verstehen hätte.[1] Diese auch von J. Gerhard, Eg. Hunnius, Bengel vertretene Ansicht liegt allerdings nahe genug, wenn man Joh. 2, 21 vergleicht, wo der Leib Christi ein Tempel heisst, und Eph. 2, 19—22., wonach Christus und die Gemeinde zusammen einen heiligen Tempel bilden; auch scheint der Hebräerbrief selbst durch 10, 20 diese Ansicht nahe zu legen, denn ist das Fleisch des Gekreuzigten der Vorhang, welcher zerreissen musste, so ist die Verklärung der Leiblichkeit Christi die Enthüllung des durch diesen Vorhang Verhüllten. Erwäge ich aber, dass in der entscheidenden Stelle Hebr. 9, 11 die Verbindung von *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς* mit *εἰςῆλθεν εἰς τὰ ἅγια* die nächstliegende ist;[2] dass nach 8, 5 das mosaische Stiftszelt das Abbild

[1] Hofmann, Weissagung und Erfüllung 2, 190. Schriftbeweis 2, 1, 405.

[2] Bengel meint zwar auch bei dieser nächstliegenden Verbindung *σκηνὴ* vom Leibe Christi verstehen zu dürfen: *Tabernaculo opponitur corpus, ut sanguis sanguini.* Aber da die *σκηνὴ* als der jenseitigen Welt angehörig bezeichnet wird, so ist das unmöglich. Christus kann durch seine *σάρξ* hindurchgegangen heissen, aber nicht durch sein *σῶμα τῆς δόξης*.

eines himmlischen Urbilds war; dass es nach durchgängiger Bezeugung der alttest. Schrift und nach einer das synagogale Glaubensbewusstsein erfüllenden Anschauung ein himmlisches Heiligthum giebt, welches wĕder Gott noch Christus noch die Gemeinde, sondern die ewige Anbetungsstätte dieser ist;[1] dass auch der Seher der Apokalypse diesen *ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου* 15, 5 zu schauen bekommt und durchweg in seinem Buche bis ins Einzelne beschreibt, ohne dass uns durch 21, 22 (wo das neue Jerusalem als das ganz und gar von Gottes und des Lammes Gegenwart erfüllte dem unteren, in welchem Stadt und Tempel verschieden sind, entgegengesetzt wird) eine Berechtigung zu spiritualistischer Umdeutung dieser mannigfaltigen und allerdings pneumatischen Realitäten gegeben würde: so vermag ich der Ansicht Hofmanns, dass der Verf. des Hebräerbriefs unter der *σκηνὴ ἀληθινὴ* den verklärten Leib Christi meine, nicht beizustimmen. Aber wo wäre denn diese ur- und gegenbildliche Anbetungsstätte? Es wird Hebr. 9, 11 gesagt, dass Christus durch die *σκηνὴ*, die nicht dieser sinnfälligen materiellen Schöpfung angehörige, hindurch und durch Blut, nämlich sein vergossenes eignes, hindurch einmal für immer *εἰς τὰ ἅγια* eingegangen sei, eine ewige Erlösung bewerkstelligend. Jedenfalls ist *τὰ ἅγια*, wie es auch Hofmann auslegt, der über Raum und Zeit absolut erhabene Ort Gottes; dieser Ort Gottes ist nicht irgendwo im Bereiche des Geschaffenen, er ist jenseit aller Himmel Himmel, alleserfüllend, ohne von irgendwas begrenzt zu werden, es ist der ungeschaffene Himmel Gottes, seine ewige Doxa. Gott aber der Ewige ist der Raumsetzende und Zeitsetzende. Er offenbart sich seinen Creaturen in räumlich und zeitlich wahrnehmbarer Weise. Er offenbart sich so auch denen, die in die Ruhe der Ewigkeit eingegangen sind. Ihr Leben wurzelt in der Ewigkeit, aber es lebt sich dar nicht ausserhalb jener von allem Geschöpflichen unlösbaren Formen. Demgemäss giebt es einen Himmel der Herrlichkeit, der nicht zu den ein für allemal geschaffenen Theilen des Weltsystems gehört und doch irgendwo ist, nämlich fortwährend hervorgebracht und getragen von Gottes Willen, da und überall da und nur da wo Gott sich

[1]) s. Schöttgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae* p. 1212 ss.

in seiner Liebesherrlichkeit Engeln und Menschen offenbaren will. Da ist auch jene σκηνὴ oder vielmehr: dieser Herrlichkeitshimmel ist jene σκηνὴ, durch welche hindurch Christus in das sich vor sich selber offenbare Wesen der Gottheit eingegangen ist, in das *Sanctum Sanctorum*, welches der ewige unendliche Hintergrund der σκηνὴ ist und kraft der ein für allemal geleisteten Sühne Christi nicht, wie hienieden, verhüllt, verbaut und unnahbar, sondern den seligen Bewohnern der σκηνὴ offenbar und erschlossen ist kraft unseres dort heimischen und in der σκηνὴ waltenden Hohenpriesters.

Mehr über diese Dinge zu sagen hat die Psychologie keinen Beruf, aber der Frage, ob die in das Jenseits versetzten Seelen fortan ein ausserweltliches, ausserräumliches, ausserzeitliches Dasein haben — diese Frage darf sie wohl stellen, um sie auf Grund der Schrift zu verneinen. Was wir Ewigkeit im metaphysischen Sinne nennen, nennt die Schrift das absolute Leben Gottes.[1] Wer Gott durch Christum in sich wohnend hat, der hat Gottes absolutes Leben zu seinem eignen Lebensgrunde und wurzelt also in der Ewigkeit. So ist es schon hienieden und jenseits wird es offenbar. Was der Gottselige hienieden nur gewahr wird, wenn er sich auf den innersten Grund seines Geisteslebens zurückzieht (s. oben S. 339), das wird jenseits auch in seinem Aussenleben offenbar. Wenn das in uns latente ewige Leben aus der Bedingtheit des zeiträumlichen, welche durch die Sünde zu leidvollem Hemmniss geworden ist, frei geworden sein wird, dann werden wir wie innerlichst, so auch nach aussen hin erhaben sein über Zeit und Raum. Gleichwie für Gott tausend Jahre sind wie Ein Tag Ps. 90, 4 und Ein Tag wie tausend Jahre 2 P. 3, 8. d. h. wie tausend Jahre für ihn, den sie durchwirkenden, gleich einem verschwindenden Punkte sind und auch die winzigste Zeit nicht so winzig ist, dass er in ihr nicht das Grösste, das Werk eines Jahrtausends, vollführen könnte, so wird uns dann keine Zeit zu

[1]) Ganz schriftgemäss definirt Boëthius *de consolatione philosophiae* V, 6: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, indem er erläuternd bemerkt: *quod interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse jure perhibetur.*

lang oder zu kurz, kein Raum zu weit oder zu eng erscheinen. Wir leben noch in Zeit und Raum, so aber dass mitten in dem Laufe der Aeonen und mitten in unserer Bewegung von einer Gotteswohnung zur andern dennoch unser Dasein in der schrankenlosen Freiheit der Ewigkeit webt und im stillen Sabbat der Ewigkeit gründet. Es ist das Princip der ewigen Liebe, welches im Himmel die Formen der Zeit und des Raums durchdringt und sie zu den fügbarsten Accidenzen der freien und seligen persönlichen Selbstmacht der dort wohnenden Creaturen macht, wogegen in dem Hades oder der Hölle das Princip des ewigen Zorns die Formen der Zeit und des Raums durchdringt und sie für diejenigen, welche diesseits ihr Dasein alles ewigen göttlichen Inhalts entleert haben, in unendlich drückende und peinigende Fesseln wandelt.

Da somit Ewigkeit und Unendlichkeit dergestalt der Zeit und dem Raume immanent sind, dass diese Existenzformen, unaufgehoben auch im Jenseits, für die Creatur fortbestehen, so befinden sich die seligen Seelen insofern im Bereiche der Ewigkeit und Unendlichkeit, als da einerseits ihr Lebensgrund ist, andererseits aber Zeit und Raum, worin sie sich darleben, ganz und gar von der Ewigkeit und Unendlichkeit durchdrungen und also keine ihre Seligkeit beeinträchtigende Schranke sind. Ihr Lebensgrund ist die Gottheit, in welche der Erlöser als Gottmensch zurückgegangen. Sie sind bei Christo Phil. 1, 23. Sie waren diesseits schon ihrem innersten Personleben nach in ihm, nun aber, ausgewandert aus dem Leibe der Sünde und des Todes, sind sie daheim bei ihm 2 Cor. 5, 6—8. Sie sind nackt 2 Cor. 5, 3., denn den sterblichen Leib haben sie ausgezogen und haben ihn noch nicht verklärt zurückempfangen. Indess sie sind auch nicht nackt, denn indem sie sich im Bereiche der Ewigkeit und Unendlichkeit befinden, befinden sie sich ebendamit auch im Bereiche Christi, den sie schon hienieden angezogen und dessen verklärter Leib ihnen noch reichlicher und ungetrübter, als hienieden, die Verklärung ihrer eignen Leiber verbürgt. Das eben ist, wie wir mit Hofmann sagen, der grosse Unterschied des Zustandes der im Glauben an den Herrn Entschlafenen und des Zustandes, in welchem die vor der Auferstehung des Herrn Verstorbenen gewesen sind, dass

sich jene in seliger persönlicher Gemeinschaft mit dem verklärten leiblichen Leben des überweltlichen Herrn befinden und (wie wir schriftgemäss, obwohl nicht mit Schriftworten sagen können) dieses zu ihrer Behausung, ihrem Gezelte haben. Nicht allein aber das: die Gnade Gottes in Christo, welche ihnen schon hienieden Kleider des Heils angezogen, schmückt sie auch jenseits mit Kleidern der Herrlichkeit. Der Leib Christi mit seiner Doxa ist ihr Gewand, insofern sie sich im Bereiche der Ewigkeit und Unendlichkeit befinden, und die von Christo den Ueberwindern verheissenen weissen Gewänder sind ihr Kleid im Bereiche der von der Ewigkeit und Unendlichkeit durchdrungenen jenseitigen Zeiträumlichkeit.

Das Verhältniss der Seelen zu ihrer entseelten Leiblichkeit.

§. 7.

„Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual rühret sie an" (Weish. 3, 1). Diese Aussage eines apokryphischen Buches ist dem Sinne der kanonischen Schrift so gemäss als gewiss es ist, dass es eine rechtfertigende Gnade giebt, welche dem Zorne und seinen Wirkungen entnimmt. Wenn also Iob 14, 21 f. von dem Verstorbenen sagt:

> Mögen in Ehren sein seine Kinder — er weiss es nicht,
> Oder in Kummer — er gewahrt sie nicht.
> Nur sein eignes Fleisch leidet Wehe
> Und seine eigne Seele trauert —

so mag daraus mit Hinzunahme von Jes. 66, 24. Judith 16, 17 geschlossen werden, dass der Verwesungsprocess des Leibes seine schmerzlichen Reflexe in die abgeschiedenen Seelen der Gottlosen werfe — die Seelen der Gerechten aber sind in Frieden und warten, mit Mayfart[1] zu reden, der Auferstehung ihrer Leiber mit Verlangen, doch nicht mit Schmerzen, sondern mit Freuden.

Jedoch liegt jener von geistlicher Anfechtung getrübten Vorstellung Iobs eine Voraussetzung unter, welche uns überall in der h. Schrift begegnet — die Voraussetzung, dass die Verbindung

[1]) Himmlisches Jerusalem (1664) B. 2. Cap. 1.

der Seele und ihres Leibes durch den Tod zwar durchschnitten, aber nicht vernichtet wird. „Die Seele — sagt Göschel[1] — bewährt sich auch im Tode als das Mittelglied, sie versieht auch nach dem Tode die Function der Vermittelung zwischen Leib und Geist, sie erhält während der äusserlichen Trennung tiefinnerlich die Fäden des Zusammenhangs aller drei Momente. Das fortdauernde Leben des Geistes bewahrt den Zusammenhang mit dem verlassenen Leibe und Leibesleben in der Erinnerung, und es bleibt auch zwischen der Seele des Geistes und dem todten Leibe in der Zwischenzeit ein geheimes Verhältniss, näher ein Polaritätsverhältniss, ein gegenseitiger Zug, ein Rapport.“ Wie schriftgemäss dies ist, bedürfte nach dem §. 5 Gesagten keines weiteren Beweises. Es stehen uns aber auch noch andere Beweise zur Verfügung.

Als der Sohn der Sareptanerin gestorben ist, streckt sich Elia dreimal über die Leiche hin und ruft betend die Seele des Kindes zurück 1 K. 17, 21 f. Desgleichen legt sich Elisa unter Gebet zweimal über die Leiche des Kindes der Sunamitin, Mund auf Mund, Augen auf Augen, Hände auf Hände, eng sich anschmiegend, erwärmt so das erkaltete Fleisch und bringt es dahin, dass der Knabe niest und die Augen aufschlägt 2 K. 4, 34 f. Beidemal ist der Tod nicht blos scheinbar, sondern wirklich erfolgt. Dass aber die Seele beidemal zurückgeholt werden kann und darf, berechtigt zu dem Schlusse, dass ihr Verhältniss zu dem Leibe noch ein um so näheres ist, je kürzer die Zeit, seit sie ihn verlassen. Ebendaraus erklärt sich das seltsame Wunder, welches 2 K. 13, 21 erzählt wird. Auch die neutestamentlichen Todtenerweckungen (Jairi Tochter, Jüngling von Nain, Tabitha) er-

[1]) Letzte Dinge S. 172. 150 vgl. auch Heyder a. a. O. S. 47: *Quaeritur, num distracta ea, quae in homine vivo sunt conjuncta, nullo jam cohaereant modo? Vix credibile id quidem videbitur, si ad illam respexeris rationem quae inter corpus, animam, spiritum e sacrorum autorum sententia intercedit*, und Beck, Seelenlehre S. 40 f.: „Der individuelle Lebensbestand erscheint zerrissen, auseinander gelöst, aber noch nicht unbedingt aufgehoben, sondern wie in einer chemischen Auflösung die Agentien neue Bindung erstreben: so, indem der Seele ihre dem Körper zugewandte Sinnenhaftigkeit, dem Geiste die Seelenhaftigkeit verbleibt, müssen sie auch noch zusammengehalten sein durch das Zusammenstreben zu einer neuen Lebensbildung der aufgelösten Individualität.“

folgen alle kurz nach geschehenem Tode. Nur die Erweckung des schon seit vier Tagen gestorbenen Lazarus macht als einzigartige That des dereinstigen Todenerweckers eine Ausnahme. Sonst sind alle Erweckungswunder Zurückholungen der gleichsam auf dem Wege vom Diesseits zum Jenseits begriffenen Seele. Wir sagen: gleichsam. Denn in der That ist die Seele von dem Momente an, wo der Lebensfaden durchschnitten ist, im Jenseits, aber noch in einer so regen Selbstbeziehung auf ihren verlassenen Leib, dass eine wunderbare Wiederverbindung mit diesem zulässig ist.[1]

Damit hängt es auch zusammen, dass im A. T., einem zuerst Lev. 19, 28 ganz unvermittelt auftretenden Sprachgebrauch zufolge, die Leiche נֶפֶשׁ genannt wird.[2] Es ist Aufgabe der biblischen Psychologie, das Räthsel dieses Sprachgebrauchs zu lösen. Gesenius meint, נֶפֶשׁ מֵת sei s. v. a. *mortuus quis*, aber dagegen, dass נֶפֶשׁ nichts weiter als *aliquis* bedeute, spricht dies dass נֶפֶשׁ auch für sich allein schon Name der Leiche ist. Böttcher erklärt ähnlich: נֶפֶשׁ bedeute die Person und nur deshalb (zunächst in der Verbindung נֶפֶשׁ מֵת) die Leiche, weil auch der entseelte Leib den Hebräern noch als Person gegolten habe,[3] aber er geht von der falschen Voraussetzung aus, dass נֶפֶשׁ nicht für sich allein schon die Leiche bedeuten könne (was sich durch den vorliegenden Sprachgebrauch widerlegt), und im Grunde ist die Erklärung so gut wie keine, denn da נֶפֶשׁ auch im Sinne von Person für das hebräische Sprachbewusstsein seine Grundbedeutung behauptet,

1) v. Schubert, Gesch. der Seele 2, 446 f. Der Talmud sagt mit Bezug auf 1 S. 28, 3 ff.: „Zwölf Monate, so lange der Körper noch unverwest ist, schwebt die Seele auf und nieder“ etc. (*b. Sabbath* 152b). Dass die Seele mit der Leiche und durch sie mit dem Erdenleben noch in einem gewissen Zusammenhange bleibe, ist eine im Alterthum weitverbreitete Vorstellung.

2) Dass נֶפֶשׁ diese Bedeutung hat, zeigt Num. 19, 13 vgl. 11., wo es erklärendes Permutativ von מֵת ist, vgl. נֶפֶשׁ מֵת in genitivischer Verbindung Lev. 21, 11. Num. 6, 6; טְמֵא־נֶפֶשׁ Lev. 22, 4. Hagg. 2, 13 vgl. לְנֶפֶשׁ Lev. 21, 1. Num. 5, 2. 9, 6. 7. 10; חָטָא עַל־נֶפֶשׁ Num. 6, 11; שֶׂרֶט לַנֶּפֶשׁ Lev. 19, 28. Damit hängt der talmudische Gebrauch von נֶפֶשׁ in der Bedeutung Denkmal zusammen, z. B. man errichtet den Gerechten keine נְפָשׁוֹת, ihre Worte sind ihr Ehrengedächtniss, vgl. syr. *nafscho* = πυραμίς 1 Macc. 13, 28, Leiche für: Leichenstein.

3) s. *de inferis* §. 127.

so kehrt die Frage wieder, wie die Leiche נֶפֶשׁ d. i. Seele = Person genannt werden könne. Eher liesse sich sagen, da nach biblischer und besonders alttestamentlicher Vorstellung das Sterben des Menschen ein Sterben seiner Seele ist, dass die Leiche נֶפֶשׁ heisse als gestorbene Seele, aber auch das ist nicht wohl möglich, da die Seele nach biblischer Vorstellung zwar stirbt, aber nicht im Sinne des Materialismus sterblich ist, sondern, getrennt vom verwesenden Leichnam (פֶּגֶר, גְּוִיָּה πτῶμα, σῶμα), selbstständig, ohne Vernichtung oder Remanation, fortbesteht.[1] Wie also? Heisst der Leichnam נֶפֶשׁ vielleicht als Entseeltes? Eine solche Benennung *per antiphrasin* ist im Hebräischen ohne Beispiel; auch im Griechischen heisst zwar der Schmetterling ψυχή, aber nicht die Puppe oder Larve.[2] Oder heisst der Leichnam נֶפֶשׁ Seele *per euphemismum?* Diese Erklärung wäre verhältnissmässig die beste, aber nur in Ermangelung einer besseren.

Der wahre Grund der Benennung liegt in dem Eindruck, welchen eine Leiche macht. Der Körper eines eben Verstorbenen macht einen weit unmittelbarer seelischen Eindruck, als der Körper eines Lebenden. Die rege und laute leiblich vermittelte Thätigkeit hat aufgehört; ihr seelischer Hintergrund erscheint in der nun eingetretenen feierlichen Stille wie ein offnes Geheimniss. Die ganze Innerlichkeit des Menschen liegt an der Leiche wie nach aussen gekehrt vor uns; man sieht da in die Tiefe des Seelenkampfes und des Seelenfriedens, unter welchem die Scheidung der Seele und des Leibes erfolgte, und die Seele schwebt noch verklärend oder verzerrend über ihrem so eben verlassenen Gebilde. Deshalb macht jede Leiche einen so unheimlichen geisterhaften gespenstischen Eindruck, und deshalb heisst sie נֶפֶשׁ.[3] Die Leiche des eben Verstorbenen ist wie der Schatten, die Larve seiner Seele. Sie trägt noch die frischen Spuren dieser, die sich scheidend auf ihr gleichsam abgedrückt hat.

[1]) So ist es gemeint, wenn oben S. 93 gesagt wird, dass נֶפֶשׁ, vom Leichname gebraucht, nicht von der Vorstellung der „Sterblichkeit" der Seele ausgehe.

[2]) s. J. Grimm, Mythologie 2, 789 ff. (Ausg. 3).

[3]) Aehnlich wie *manes* auch vom Leichnam gebraucht wird: *inhumatos condere manes* bei Lucan.

Es bestätigt sich also auch an dieser Benennung der Leiche, dass der Tod, obwohl die lebendige Verbindung der Seele und des Leibes, doch nicht die Beziehung jener auf diesen aufhebt. Diese Beziehung ist bald nach erfolgtem Tode noch eine so nahe, dass die Leiche נֶפֶשׁ heissen kann. Sie wird dann mit eintretender Verwesung immer lockerer, aber besteht doch unvernichtet fort, so dass die Auferstehung einerseits zwar ein neuschöpferisches Werk göttlicher Allmacht ist, andererseits aber, um mit Gregor von Nyssa[1] zu reden, Zusammentritt zusammengehöriger und vermöge eines geheimnissvollen Naturzuges sich wieder einigender Elemente (*τῶν οἰκείων συνδρομὴ, ἀῤῥήτῳ τινὶ τῇ τῆς φύσεως ὁλκῇ πρὸς τὸ ἴδιον ἐπειγομένων*). Sagt doch selbst ein neuerer berühmter Physiolog, dass in der sich forterhaltenden Beziehung der Seele zu der Erde, der ihr Leib anheimgefallen, die Bedingungen der Wiederherstellung der mit dem Tode zerstörten organischen Individualität oder der Wiedererschaffung eines neuen Leibeslebens für dieselbe begründet seien.[2]

[1]) s. *de hominis opificio* p. 116 s. und besonders die ausführliche Erläuterung der Sache in der Schrift *de anima et resurrectione* p. 213—219 in t. III der Pariser Ausgabe. Diese Schrift ist der von uns S. 3 erwähnte Dialog mit Makrina, deshalb auch *τὰ Μακρίνια* genannt.

[2]) Purkinje in R. Wagners HW. 3, 2, 470.

Johann Heinrich Ursinus

über den Mittelzustand der Seelen.

(S. 299 ff. seines Werkes).

Gewiss ist es und kann nicht geleugnet werden, wenn es nur recht verstanden wird, dass auch die Seelen der Gerechten, ob sie wol nach ihrer Natur für sich selbst unsterblich leben und aus Gottes Gnad durch Christum selig und im Himmel sind, dennoch dem Stand des Todes oder, wie die Väter reden, seinen Gesetzen, Herrschaft und Botmässigkeit unterworfen seien, so lange sie von ihren Leibern geschieden sind. Solchen Stand beschreibt die h. Schrift mit dem Wörtlein *Scheol* als einen gemeinen Ort, dahin alle Menschen fahren, gute und böse (Gen. 37, 35. 42, 38. Ps. 55, 16). Da kann niemand eine Seel erlösen aus der Höllen Hand, das ist aus der Macht und Gewalt des Todes Ps. 89, 49, und wird also der Tod und die Hölle gemeiniglich zusammengesetzt, wenn nicht allein von den Gottlosen, wie Ps. 49, 15., sondern auch von den Auserwählten geredet wird Hos. 13, 14., bis der Herr durch seine herrliche Erscheinung den Tod, den letzten Feind, aufheben 1 Cor. 15, 26 und das Land der Todten stürzen wird Jes. 26, 19.[1], welchen Ort niemand besser auslegt als S. Johannes in seiner Offenbarung 20, 14., dass der Herr den Tod und die Hölle werfen werde in den feurigen Pful; da wird die Höll vom feurigen Pful unterschieden und bedeutet also nichts anderes, als das Reich und die Herrschaft des Todes, welche Esaias das Land der Todten nennet: anzeigend, dass nach der Auferstehung keiner seiner Auserwählten weder sterben noch vom Tode, wie vorhin, beherrscht werden soll, sondern der Tod und alle seine Macht, Reich und Herrschaft werde allein über die Verdammten ergehen, welches ist der andere und ewige Tod. Gleichwie auch von unserm Haupt Christo S. Paulus sagt: Hinfort wird er nicht mehr sterben, der Tod wird nicht mehr über Ihn herr-

[1]) Ursinus folgt in Fassung dieser Stelle der (nach der masorethischen Vocalisation unmöglichen) Lutherschen Uebersetzung, aber Luther selbst übersetzte früher, wie wir (s. oben S. 358) die Stelle verstehen: vnd das land wird die todten eraus werffen.

schen (Röm. 6, 9). Und wie nun solcher Stand des Todes, dem alle Menschen unterworfen, ein Land der Todten und *Scheol*, die Grube, genannt wird in h. Schrift, nicht als wenn es ein natürlicher wahrhaftiger Ort in der Welt wäre, sondern, nach ihrer Gewohnheit, *per Condescensum*, menschlicherweise davon zu reden: also kann man auch die Väter der Kirche nicht schelten, die solche Art zu reden behalten, so sie anders die göttliche Lehr vom seligen Zustand der Seelen nicht verwerfen, sondern also glauben, dass alle Seelen, weil sie im gleichen Stand des Todes wegen der Trennung ihrer Leiber sind, gleichsam in einer gemeinen Custodie, einem unsichtbaren Orte, verharren bis an den jüngsten Tag, dass sie aber dennoch als unsterbliche Geister ihre bestimmten Wohnungen auch für sich selbsten haben und sonderlich die gläubigen Seelen, wann sie den Weg alles Fleisches gehen müssen, mitten im Tode durch das finstre Thal alsbald durchdringen in den Himmel zur ewigen Seligkeit. Und das ist die gemeine Wohnung und gleichsam das Grab der Seelen, dessen *D. Lutherus* unterschiedliche mahl gedenkt, darvon diejenigen, welche die Wahrheit sehen und doch wissentlich lästern, so viel Geschrei machen. Denn er ja beides ausdrücklich setzet: dass die Seelen *ratione compositi*, in Ansehung ihres natürlichen Standes, darzu sie von Gott geschaffen sind, dass Leib und Seel ein Mensch seien, dem gemeinen Reich des Todes und seinen Gesetzen unterworfen, und doch auch *ratione sui*, in Ansehung ihres eignen geistlichen unsterblichen Wesens, ihr Leben ausser aller Gewalt des Todes behalten und entweder selig im Himmel oder unselig in der Hölle seien.[1] Hieraus folgt für sich selbst

Zum Andern, dass die Seelen der Gerechten freilich noch bis an den jüngsten Tag in einem wider ihre Natur und Endursach, darzu sie von Gott geschaffen, gezwungenen unnatürlichen und unvollkommenen Stande seien und also ihre *consummatam beatitudinem* noch nicht erlangt haben, wie Bernhardus recht sagt. Das ist die gemeine Lehr aller Kirchenväter, fest gegründet in Gottes Wort und christlicher Lehr, daraus wir wissen, dass die Seel nicht für sich selbst, vor und ausser dem Leibe, selbstständig bei Gott sei gewesen, sondern erst nach der Bildung]des Leibs dem Menschen von Gott in der Er-

[1]) Also der Hades kein Ort, sondern ein Zustand, so dass die abgeschiedenen Seelen der Gerechten im Himmel und Hades zugleich sind — die Schrift drückt sich nirgends so aus und will also auch sicher nicht so verstanden sein. Wäre Hades wirklich nur Name eines Zustandes, so lässt sich auch dann nicht sagen, dass die Seelen der Gerechten im Hades seien; sie sind im ewigen Leben, das sie schon hienieden hatten, frei von den diesseitigen Trübungen dieses Besitzes.

schaffung sei gegeben worden, dass demnach die Seel, nach Intention und Vorsatz ihres Schöpfers, ein *ens incompletum*, zwar also geschaffen und mit Unsterblichkeit begabt, dass sie auch ausser dem Leibe nach dem Tode bleiben, bestehen, leben kann und soll, doch wider ihre Natur und Endursach. Daraus auch die Auferstehung der Leiber unwidersprechlich geschlossen wird, weil es unmöglich, dass die Seel in einem unnatürlichen Stand bleibe in Ewigkeit, in welchen sie *per accidens* durch die Sünde gefallen und dazu sie Gott nicht geschaffen... Denn wiewol die Seelen nach dem Tode leben und den Höchsten loben, so sind dieselben doch nicht der ganze Mensch (Sir. 17, 27f.), wie die platonischen Weisen geschwärmet, sondern nur ein wesentliches Stück des Menschen: derowegen, damit Gott den Menschen nicht umsonst geschaffen habe, welches wider seine Weisheit ist, so muss der Mensch, ob er wol durch den Tod aufgehöret, ein Mensch zu sein,[1] dennoch durch die Auferstehung von den Todten wiederum ein Mensch werden und bleiben in Ewigkeit, dass Gottes Ehr entweder seiner Barmherzigkeit an den Auserwählten, oder seiner Gerechtigkeit an den Verdammten, an allen aber seiner Kraft und göttlichen Weisheit geoffenbaret und gepriesen werde in Ewigkeit.

Bleibt demnach 3) die Seele der Gerechten vom Tod an bis zur Auferstehung in einem mittlern Stande: selig zwar im Himmel, sofern sie für sich selbst eine unsterbliche Seele ist, und doch noch nicht vollkommen, sofern sie eine menschliche Seele ist. Und in solchem Verstand haben die Römischen Theologen recht gesagt zu Ferrar,[2] die Seelen der Heiligen hätten nach ihrer Natur, für sich selbst absonderlich betrachtet, sofern sie Seelen sind, schon ihre vollkommene Seligkeit. Hingegen haben die Väter auch recht, dass solche Seelen, sofern sie menschliche Seelen und dazu erschaffen sind, dass sie im Leibe wohnen und ein wesentliches Stück des Menschen sein sollen, ihre vollkommene Seligkeit noch nicht hätten. Sind etliche unter den Alten gewesen (welches man nicht kann in Abred sein), welche solchen Unterschied ausser Acht gelassen und den Seelen der Gerechten nur eine *privativam beatitudinem* oder solche Seligkeit zugeschrie-

[1]) Ursinus geht hier zu weit, indem er nicht bedenkt, dass der Leib ohne die Seele nur ein Ding, die Seele aber als das Personbildende des Menschen auch ohne den Leib noch Person ist; der Tod raubt der menschlichen Persönlichkeit den als nächstes Bethätigungsmittel und Bethätigungsobject wesentlich zu ihr gehörigen Leib, aber die Person des Menschen besteht in ihrem Wesen fort; die Vorstellung, dass die Abgeschiedenen eigentlich „keine Menschen" mehr seien, ist wider die Schrift.

[2]) Auf dem Concil von Ferrara-Florenz (1438—39), wo die oben angegebene Ansicht der Lateiner den Sieg über die griechische davontrug.

ben, dass sie von allem Uebel für sich selbsten befreiet seien, so haben sie der Sachen zu wenig gethan. Hingegen thun heutige Päbstische Lehrer der Sachen zu viel, indem sie solchen Seelen die ganze vollkommene Seligkeit also zulegen, dass sie ausser der Herrlichkeit ihrer Leiber nichts mehr zu gewarten oder zu empfangen hätten. Wir bleiben mit allen Vätern in der Mittelstrassen. Und dahin gehet auch, was die alten Lehrer sagen: es hätten die Seelen der Gerechten schon die *primam stolam*, das erste weisse Kleid, empfangen, hätten aber noch *duplicia vel binas stolas* zu gewarten.

Dass aber 4) die vollkommene Anschauung der h. Dreifaltigkeit, wie der Schluss des Florentinischen *Concilii* lautet, zu dieser absonderlichen Seligkeit der gerechten Seelen gehöre, das bleibt im Streite.[1] Bellarminus, welcher sich sehr bemühet, solches zu behaupten, hat es mit keinem einigen klaren Zeugniss heiliger Schrift, mit keinem einigen alten Kirchenlehrer, der es ausdrücklich bejahet hätte, mit keiner vernünftigen Schlussrede bündig bewiesen. Die Verdammten, sagt Bellarminus, sind schon in der Qual Lc. 16, also sind die Gerechten schon in der Seligkeit. Antwort: Aber, wie jene noch nicht in der vollkommenen Qual sind, auch die Teufel selbsten nicht, wie Bellarminus selbsten lehret, also auch diese nicht in der vollkommenen Seligkeit. Ferner: Der Sterbtag der Heiligen ist ihr Geburtstag, darum ist er ein Anfang ihrer Seligkeit, denn wenn sie sterben auf Erden werden sie geboren im Himmel. Antwort: Amen! Ein Anfang; gleichwie ein neugebornes Kindlein schon das Licht anschauet, auf Erden lebet, seines Vaters Erbe ist, väterlich ernähret, versorget, geliebet, vom ganzen Hausgesind als ein Erbe geehret, seinen Vater von Tag zu Tag kennen lernet, bis ein vollkommener Mann daraus wird, also auch hier. Ferner: die Hoffnung, die sich entzeucht oder aufgeschoben wird, ängstet die Seelen, also haben die Seelen gleich ohne Aufschub was sie hoffen, denn es geziemet sich nicht, dass die geängstet werden die keine Sünden haben. Antwort: wenn der Schluss wahr wäre, so hätten die Seelen im Himmel keine Auferstehung ihrer Leiber, kein Rachgericht Gottes über ihre Feinde, keine neue Welt und himmlisches neues Jerusalem zu hoffen. Solche Hoffnung aber, weil sie ganz gewiss und unfehlbar, und auf der Zeit beruhet die Gott bestimmt hat, macht weder Furcht noch Angst, bezeugt aber doch, dass die Seelen noch nicht das vollkommene Gut haben, weil sie noch etwas in der Hoffnung haben.

[1]) Keineswegs. Die ganze neutest. Schrift lehrt, dass wer in dem Herrn entschläft daheim bei ihm ist und nicht mehr im Glauben wandelt, sondern im Schauen; die Apokalypse bestätigt es uns in ihren dem Zeitraum diesseit des Endes angehörigen Gesichten des Jenseits.

Wenn aber die Seelen der Gerechten ihren eigenen seligen Stand ansehen, wird ihnen keine Zeit lang, ist auch nicht lang; sie haben schon was sich nach Gottes Rath und Verheissung zu ihrer Vergnügung allein gebühret und können in solchem Stand nichts weiter für sich verlangen, weil sie wissen, dass nach Gottes Willen sie für sich selbst nichts weiter verlangen sollen. Die seligen Seelen leben in keiner menschlichen Zeit, die man mit Tagen, Monaten, Jahren ausrechnet, sondern in einer engelischen Zeit, da tausend Jahre sind wie eine Nachtwache, gleichwie Gottes Ewigkeit nur ein Pünctlein ist, so klein, dass nichts da Vergangenes oder Zukünftiges ist, und so unendlich gross, dass es alle Zeiten in sich fasset und umschränkt. Sieben Jahre diente Jacob dem Laban um Rahel in höchster Mühsamkeit, noch däuchten sie ihm, als wärens nur einzelne Tage, so lieb hatte er sie Gen. 29, 20. Wie sollte denn den auserwählten Seelen die Zeit lang werden bei ihrem allerliebsten Vater, bei ihrem allerschönsten Bräutigam? Weil sie aber wissen, dass Gott noch eine grössere Seligkeit ihnen bereitet habe; wissen, dass ihre Mitbrüder auf Erden noch im Kampfe liegen; wissen, dass ihr Widersacher, der Teufel, noch auf Erden herrsche, als wenn kein Gott im Himmel wäre und seine Rache ewig schlafen würde; wissen, dass sie, von ihren Leibern durch des Tods Gewalt getrennet, ausser ihrem angeschaffenen Stand leben müssen; wissen, dass solches alles von der Sünd herkomme (denn durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen, dass er über alle Menschen herrschet, bis Christus seiner Herrschaft ein Ende machen wird mit seiner herrlichen Erscheinung): so sehnen sie sich auch darnach, mit herzlichem Verlangen, doch ordentlich, ohne Furcht, Angst, Verdriess, Ungeduld, in Gottes Willen und Ordnung ganz acquiescirend und wohl befriedigt. Dass ihnen noch etwas abgehet an der endlichen Vollkommenheit, kränkt sie so wenig als einen Jüngling dass er nicht schon ein Mann ist. Aber sie sehnen sich, dass Leib und Seel mit einander gecrönet werden an dem grossen Crönungs-Tag des Herrn. Nach Erlösung ihrer Leiber und Wiedervereinigung mit ihnen geht sonderlich ihr Verlangen, wie Bernhardus schreibet: Diese natürliche Begierde ist so stark in ihnen, dass auch noch nicht ihre ganze Lieb und Verlangen frei auf Gott gehet, sondern gleichsam eingezogen und gerunzelt wird etc. [Die kühne, von Ursinus mangelhaft übersetzte Stelle aus *Sermo III in Festo omnium Sanctorum* lautet: *Unde hoc tibi, o misera caro, o foeda, o foetida, unde tibi hoc? Animae sanctae, quas propria Deus insignivit imagine, te desiderant, quas redemit proprio sanguine te exspectant, et ipsarum sine te compleri laetitia, perfici gloria, consummari beatitudo non potest. Adeo viget in eis desiderium hoc naturale, ut necdum tota earum affectio libere pergat in Deum, sed contrahatur quodammodo et rugam faciat, cum inclinantur desiderio tui.* Bernhard fasst das verlängliche Fragen der Seelen Apok.

6, 9f. als hervorgegangen nicht sowohl aus Begierde nach dem Gerichte, als vielmehr aus Sehnsucht nach der Auferstehung und Verklärung ihrer Leiber, die am Tage des Gerichts erfolgen wird. Die heiligen Seelen sind *sine macula* (Apok. 14, 5), aber auf diese wohlberechtigte Sehnsucht gesehen doch nicht *sine ruga*. Das Ende der Heilsgeschichte aber ist eine verherrlichte Gemeide, die weder Makel noch Runzel hat].

VII.

DIE AUFERWECKUNG
UND
VOLLENDUNG.

Erimus idem qui nunc, nec alii post, Dei quidem cultores apud Deum semper, superinduti substantia propria aeternitatis; profani vero et qui non integri ad Deum in poena aeque jugis ignis, habentes ex ipsa natura ejus divinam scilicet subministrationem incorruptibilitatis.

TERTULLIANUS (*apologeticus*).

Geist und Seele im Acte der Auferstehung.

§. 1.

Die abgeschiedenen Seelen haben Verlangen nach Wiedervereinigung mit ihren Leibern, aber die Wiederbelebung dieser zu vollziehen sind sie ausser Stande. Es ist ein schöpferischer Act Gottes des Vaters, vollzogen durch den Sohn und vermittelt durch den h. Geist, wodurch sie ihre Leiber zurückempfangen. Dieser Neuschöpfungsact unterscheidet sich mannigfach vom Schöpfungsacte des Uranfangs. Dort war, als der Leib gebildet ward, der personbildende Geist, der ihn beseelen sollte, noch nicht vorhanden; hier ist der selbstbewusste Geist schon da, und die schöpferische Wiederherstellung des Leibes, mit dem er schon eine ihm erinnerungsweise bewusste Geschichte durchlebt hat, ist eine That Gottes, die ihn nicht unvorhergesehen überkommt, sondern von ihm ersehnt, ihm verbürgt und wie im Diesseits, so auch im Jenseits an ihm vorbereitet ist. Das ist der psychologische Gesichtspunkt, unter welchen der Vorgang der Auferstehung fällt. Es fragt sich: wie verhält sich der selbstbewusste Geist zu diesem Wiederherstellungsacte? Gleicht der Anfang neuen Leibeslebens dem embryonischen Anfange des alten, insofern als der selbstbewusste Geist in Unbewusstsein zurückgedrängt wird und, indem er aus diesem wieder zu wachem und vollem Bewusstsein gelangt, sich innerhalb des schöpferisch wiederhergestellten Leibes vorfindet?

Eine ausdrückliche Antwort auf diese Frage giebt uns die Schrift nicht. Im Gegentheil sagt sie, ohne beide Aussagen zu vermitteln, ebenso bestimmt, dass die abgeschiedenen Seelen sich theils im Himmel theils im Hades befinden, als dass alle Todte aus ihren Gräbern erstehen werden. Es ist bekannt, in welche

Irrthümer man verfallen ist, indem man sich nur an eine der beiden Thatsachen hielt und gegen die andere verblendete. Entweder meinte man, dass die Seelen sich bis zum Auferstehungstage in Schlafzustande bei ihren verwesenden Leibern befinden, oder man erklärte „Auferstehung“ für eine nur bildliche, anbequemungsweise gebrauchte Benennung.

Wir lassen beide Thatsachen stehen, wenn wir auch ausser Stande wären, sie zu vereinbaren. Jedoch sind die Belehrungen der Schrift über die Todtenauferstehung so reichhaltig, dass auch die psychologische Betrachtung Anknüpfungspunkte findet, um sich ein offenbarungsgemässes Bild des geheimnissvollen Hergangs zu entwerfen.[1]

Die Wiederherstellung des menschlichen Leibes erfolgt, indem Gott der Dreieinige die Naturkräfte, die ihn durchwebten (s. S. 57 Anm.), in der Bestimmtheit, in welcher sie ihn unter dem Regimente der Seele durchwebten, wieder zusammenzieht und indem Er die Materie, in welche der Leichnam gebettet ward, zu dem Stoffe wandelt, aus welchem er den Auferstehungsleib bildet, wie den Leib des ersten Menschen aus Erde Edens. Die Behauptung *anima corpus suum creat* (so von Erigena formulirt), die wir schon in Betreff des Uranfangs (s. S. 56) und der Fortpflanzung (s. S. 169 ff.) des Menschen zurückgewiesen haben, müssen wir auch hier zurückweisen. Die Seele ist weder schöpferisches noch plastisches und organisirendes Princip des Leibes. Nichts destoweniger ist es wahr, dass die Gestaltung unserer Leiber im Mutterschoosse sich nicht ohne Mitwirkung der Seele vollzieht (S. 171). Hinzugenommen dass der Tod, obwohl er die lebendige Verbindung der Seele und des Leibes durchschneidet, dennoch, wie wir im letzten Paragraphen des vorigen Abschnitts gezeigt haben, die

[1]) Auch J. P. Lange (Biblisch-theologische Erörterungen in Studien und Krit. 1836) und Kling (ebend. 1839 S. 512 f.) versuchen dies, aber Ersterer in einer an Origenes erinnernden, allzukühn ausmalenden, Letzterer in einer die Wahrheit der Auferstehung als Hervorgehn aus den Gräbern antastenden und übrigens für die Vorstellung ganz unvollziehbaren Weise. Dagegen findet sich bei den Kirchenvätern kaum ein Ansatz dazu, selbst nicht in Tertullians Schrift *de resurrectione carnis*, obschon diese alles aufwiegt was je über Auferstehung geschrieben worden.

reale Beziehung der Seele zu ihrem verwesenden und verwesten Leibe nicht aufhebt, wird es mehr als wahrscheinlich, dass diese reale Beziehung, zur attractiven Macht gesteigert, in die schöpferische Wiederherstellung des Leibes hineingezogen wird. Mehr lässt sich nicht sagen.[1] Der Vorgang ist ein Mysterium und noch dazu ein unvollzogenes, und der Vollzug ist, wenn auch viele geschöpfliche Potenzen dabei ineinandergreifen, doch ein schlechthin schöpferischer und nicht successiver, sondern momentaner.

Der schöpferische Wiederherstellungact und das sehnsüchtig freudige Eilen der Seele zu ihrem aus dem Tode wiederzuempfangenden Leibe — das sind zwei einander entgegenkommende und in einem blitzartigen Nu (vgl. 1 Cor. 15, 52 mit 1 Thess. 4, 16 f.) zusammentreffende Acte. Die Wiedervereinigung erfolgt bei wachem Bewusstsein der Seele, aber in einem Zustande des Wonneschauers, in welchem alles reflectirende Wollen und Denken untergegangen, und die Bildung des Leibes, welchen die Seele im Augenblick der Wiedervereinigung als bereits gewordenen vorfindet, ist ein ihrer Zeugenschaft und ihrem Wissen entzogenes Geheimniss. Auch die Verwandlung der Leiber der Lebenden geschieht so blitzschnell, dass sie sich aller Beobachtung entzieht und keine hinterdreinkommende Reflexion das Geheimniss zu ergründen vermag.

Der Auferstehungsleib ist nicht, wie der Leib der erstgeschaffenen Menschen, psychisch mit der Bestimmung, pneumatisch zu werden, sondern er ist sofort pneumatisch, weil der Geist, welcher mittelst der Seele Besitz von ihm ergreift, sich schon im Stande der Vollendung (Hebr. 12, 23) befindet. Die Seele giebt

[1]) Gregor von Nyssa in seinem Dialog mit Makrina (*Opp. ed. Paris. III*, 212—216) geht zu weit, wenn er die Seele in Betreff der aufgelösten Bestandtheile ihres Leibes einem Künstler vergleicht, welcher die ineinandergemengten und zerstreuten Farben eines Gemäldes wieder zu entmischen und zu ebendemselben Gemälde zu verbinden wisse, oder einem Töpfer, welcher die zerschlagenen Stücke verschiedener Gefässe aus der rohen Thonmasse, unter die sie gemengt sind, leicht herausfinden könne. Was er da der Seele beimisst, gilt nicht von ihr, sondern von Gott. Auch dass alle Bestandtheile des Leibes wie viele Fäden in der Seele zusammenlaufen und also *μιᾷ τῇ τῆς ψυχῆς δυνάμει* wieder zusammen- und herangezogen werden können, ist mindestens einseitig.

dem ohnehin in Absehn auf sie gebildeten in Gemässheit des ihr gebliebenen immateriellen Schemens sein vollendetes individuelles Gepräge.[1] Dieses Schemen der Geister der vollendeten Gerechten war schon ein Vorbild der Verklärung, die sich nun leibhaftig an ihnen vollendet, indem sie ihre Leiber wiedergewinnen, welche nicht im Tode bleiben können, nachdem der h. Geist sie zu seiner Wohnung gemacht hat (Röm. 8, 11[2]) und Christi Leib und Blut zur Tinctur ewigen Lebens (*φάρμακον ἀθανασίας*) für sie geworden ist. Es ist selbstklar, dass die sacramentlichen Gaben nicht bei den Leichnamen bleiben. Sie werden absorbirt von dem Vollbesitze und Vollgenusse Christi, in welchen die abgeschiedene Seele eintritt. Dass der Herr diese in ihrer zwischenzuständlichen Leiblosigkeit mit seiner holdseligen verklärten Menschheit umfängt, dies verhält sich zu den sacramentlichen Gaben wie die volle thatsächliche Leistung zu dem sie verbürgenden Angeld. Es ist aber die Wirkung der sacramentlichen Gaben, dass die Leiber nicht ohne Aussicht auf Wiederherstellung ihres Wesens verwesen.

Von den pneumatischen Leibern der Auferstandenen uns eine

[1]) Sowohl äussere als innere Gründe (s. Reiche *Comm. criticus* 1, 54—67) sprechen hier für die LA *διὰ τὸ ἐνοικοῦν πνεῦμα ἐν ὑμῖν*, *διά* von der objectiven bewegenden Ursache nach 2 Cor. 5, 5 u. ä. St. Die LA *διὰ τοῦ κτλ.* ist wider den Lehrtypus des Apostels.

[2]) „Die Vermittlung der Identität des auferstehenden Leibes mit dem diesseitigen — sagt Nitzsch, System §. 217 Anm. 2 — wird in derjenigen Leiblichkeit gesucht werden müssen, in welcher die abscheidende Seele bleibt und welche ihr nach Beschaffenheit der kosmischen Sphäre, der sie nun zunächst jedesmal angehört, und nach den Momenten ihrer eignen innern Gestaltung bis dahin verändert wird, wo sie den Endzustand erreicht." Martensen (§. 276 Anm.) nennt diesen vorbereitenden Process sogar eine „verborgene Naturentwickelung" (d. i. Entwickelung der Natur der nicht als rein naturlos zu denkenden Seele). Ueber Kling, der dies ins Bizarre ausmalt, war schon die Rede. Die Ansicht dieser Forscher (eingeschlossen auch Julius Müller, Sünde 2, 416) von der Zwischenleiblichkeit ist eine andere, als die unsrige. Uns gilt diese als ein schlechthin immaterielles, rein psychisches Phänomenon. Eine substantielle (nicht blos typische) Vorbereitung des Auferstehungsleibes auf Seiten der Seele ist für uns undenkbar. Die Wiederherstellung der Synthese, wodurch der Mensch sich von den reinen Geistern unterscheidet, erfolgt als momentanes schöpferisches Wunder.

deutliche Vorstellung zu machen sind wir ausser Stande. Versuchen wir es, wie z. B. Origenes, welcher den Auferstehenden *σῶμα αἰθέριον τε καὶ σφαιροειδὲς τῷ σχήματι* zuschrieb, so zeigt sich gerade hier, wenn irgendwo, unsere Ohnmacht und Beschränktheit. Sie werden gleichförmig sein dem verklärten Leibe des anderen Adam (Phil. 3, 21). Sie werden sein wie der Leib des ersten Adam vor der geschlechtlichen Differenzirung (Abschn. II §. 5. 6), aber herrlicher, als dieser, weil sie die Herrlichkeit erlangt haben werden, welche der psychische Leib des ersten Adam erlangen sollte und durch den Fall verwirkte.[1] Es werden also wirklich menschliche Leiber sein, wesentlich, auch der Gestalt nach, mit den diesseitigen identisch und doch qualitativ unendlich von ihnen verschieden — die vollendete Wirklichkeit des menschlichen Leibes als solchen, das offenbar gewordene Mysterium seines Organismus,[2] der himmlische Antitypus seiner irdischen Ty-

[1]) Auch von dem Leibe Adams vor Schöpfung des Weibes können wir uns keine Vorstellung machen, ohne (wie z. B. die Phantastereien der Bourignon zeigen) ins Monströse zu verfallen. „Der Mensch ist vermöge der ihm verliehenen Macht des Denkens nur befähigt, die in dem Weltall ausgesprochenen und sichtbaren göttlichen Gedanken in sich zu wiederholen, nachzubilden und zu erkennen; ursprünglich erschaffen kann er nichts, kein Sonnenstäubchen, keine Anschauung, keinen Gedanken.“ P. Jessen, Psychologie (1855) S. 70. Tertullian (*de resurr. c.* 60—62) vertheidigt den Fortbestand aller menschlichen Glieder ungeachtet des Aufhörens der sexuellen und anderer Functionen. *Et hodie*, sagt er mit Bezug auf Fasten und Keuschheit, *vacare intestinis et pudendis licebit.* Um den Beweis aus Lc. 20, 36 zu entkräften, sagt er, dass wie Engel in Menschengestalt erscheinend (z. B. Gen. c. 18) ihr engelisch Wesen behielten, so auch die Menschen in der Engelsgestalt des jenseitigen Lebens ihr leiblich Wesen behalten können: *non magis solemnibus carnis obnoxii sub angelico indumento, quam angeli tunc solemnibus spiritus sub humano.* Ebenso, an Tertullian sich anschliessend, Hieronymus, der Lc. 20, 35 dafür geltend macht: *ubi dicitur: non nubent neque nubentur, sexuum diversitas demonstratur* (im *Epitaphium Paulae*). In ganz gleicher Weise spricht sich Hahn aus, Neutest. Theol. 1, 268. Und allerdings — so sagen auch wir — wäre absolute Aufhebung des geschlechtlichen Unterschieds nicht verschieden von Aufhebung der Identität der Personen. Ist denn aber der Fortbestand des geschlechtlichen Unterschieds durch Fortbestand seiner diesseitigen körperlichen Aeusserlichkeit bedingt?

[2]) Der von Gottes Hand gebildete menschliche Leib, seit er materialisch geworden, ist wie ein übercrustetes Mysterium. Dass dieses Mysterium nicht einmal zur Freude aller Wesen offenbar werden sollte, ist ganz undenkbar.

pik. Ihre Identität mit den diesseitigen Leibern ist nicht begründet in Gleichheit der Stoffmasse, denn diese ist ja schon diesseits in einem unaufhörlichen Entstehen und Vergehen begriffen,[1] aber auch nicht blos in Gleichheit der Form (*εἶδος*) bei gänzlicher Verschiedenheit der Substanz,[2] denn eine solche nur formale modellartige Identität thut dem Begriffe der Auferstehung kein Genüge und streitet wider den dem verwesenden Leichnam zukommenden Charakter des Samenkorns (1 Cor. 15, 42—44); die wahre Identität liegt zwischen jener grobmateriellen und dieser rein formalen in der Mitte, es sind die imponderablen und doch der materiellen Welt angehörigen Kräfte, welche, unter die Einheit der Seele zusammengefasst, in dem diesseitigen Leibe wirksam waren und nun, durch Gottes Allmacht zu ihrer früheren Einheit zurückgeholt, die Mittelursachen werden, mittelst deren er die Materie

[1]) s. Julius Müller in Studien und Kritiken 1835 S. 777. „Auferstehung des Fleisches“ ist nichtsdestoweniger kein unzulässiger Ausdruck. Er lässt sich zwar nicht aus Iob 19, 26, wo selbst Jos. König, ein römisch-katholischer Theolog, in seiner Schrift über die Unsterblichkeitsidee im B. Iob (1855) nur die Hoffnung eines jenseitigen fleischlosen, also geistigen Schauens Gottes ausgesprochen findet, wohl aber aus Joh. c. 6 rechtfertigen. Paulinisch ist er allerdings nicht, s. über die paulinische Unterscheidung von *σάρξ* und *σῶμα* Tijssen, *Pauli Anthropologia* (*Groningae* 1847) und besonders Holsten, die Bedeutung des Wortes *ΣΑΡΞ* (1855) S. 1—6. Der Begriff des Fleisches hat bei Paulus das Wesensmerkmal des Irdischmateriellen. Der Auferstehungsleib ist *σῶμα*, nicht *σῶμα τῆς σαρκός*. Die Substanz, deren lebendige Gliederung er ist, ist nicht *σάρξ*. Aber dass das Wesensmerkmal des Irdischmateriellen an „Fleisch und Blut“ kein schlechthin unveräusserliches ist, zeigt das h. Abendmahl, worauf namentlich Irenäos hinweist. Auf dieses gesehen und hinzugenommen, dass ja auch Paulus den diesseitigen Fleischesleib als das Samenkorn ansieht, aus dem Gottes Schöpfermacht das geistliche *σῶμα* hervorspriessen lässt, ist „verklärtes geistliches Fleisch“ ein auch für Paulus zulässiger Begriff und Ausdruck, obwohl von ihm absichtlich und geflissentlich gemieden, für die Kirche aber der origenistischen Auferstehungslehre gegenüber nothwendig geworden.

[2]) Die origenistische Ansicht: *λόγος τις (σπερματικὸς) ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ᾽ οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ* (c. *Cels.* 5, 23), s. Thomasius, Origenes S. 255. Aeneas von Gaza (*ed. Boissonade* p. 65—67) führt das Gleichniss an: wenn man eine veraltete eherne Achillesstatue zerschlägt und ein Künstler macht eine gleichgestaltete goldne, so ist das derselbe Achilles (*ὀφθείη ἂν χρυσοῦς ὁ πάλαι χαλκοῦς Ἀχιλλεύς, Ἀχιλλεὺς μέντοι*).

der Stätte, welche das Grab des Menschen geworden ist, zu dessen verklärtem Leibe gestaltet. Diese Verklärung der menschlichen Leiber ist der Anfang der Verklärung der Welt. Sie sind das Bindeglied zwischen der Gottheit und dem neuen Himmel und der neuen Erde. Wie Gott der Dreieinige mit seiner siebenfältigen Doxa die neue Welt erfüllen wird, so erfüllen nun die nach dem Bilde der Gottheit geschaffenen menschlichen Geister mit ihren die göttliche Doxa abbildenden Seelen ihre zu *σώματα τῆς δόξης* gewordenen Leiber.

Von den Leibern der Gottlosen gilt dies freilich nicht. Auch die Leiber dieser werden auferstehen. Aber unmöglich als pneumatische. Denn sie haben sich die Erlösung nicht zur Erneuerung der gottesbildlichen Actualität ihres Geistes gereichen lassen. Ihr Geist ist machtlos in der Turba gefangen, welche die Kräfte der Seele ergriffen hat. Sie sind psychisch und sarkisch, also werden es auch ihre Leiber sein. Die Schrift sagt das nicht ausdrücklich, wie sie überhaupt die Auferstehung zum Gericht, diese Nachtseite der allgemeinen Auferstehung, nirgends geflissentlich bespricht, aber dass ohne pneumatische Innerlichkeit auch keine pneumatische Aeusserlichkeit möglich ist, das ist ja selbstverständlich.

Es ist der durch Himmel und Hades hindurchdringende Ruf zum Gericht, infolge dessen auch die Seelen der Gottlosen ihren durch gleichzeitige schöpferische Machtwirkung Gottes entstehenden Leibern zueilen. Es geschieht mit jenem schauerlichen Bangen (Hebr. 10, 27), welches diesseits schon ihre fleischlich sichere Ruhe störte, vielleicht auch nicht ohne die mit dem Wunsche der Dämonen Mt. 8, 31 vergleichbare eitele Hoffnung, in ihren Leibern eine Decke der schimpflichen Blösse ihrer Seelen und ein Schild vor Gottes Zorn zu finden. Die Annahme einer Betheiligung der Seelen an der Wiederherstellung ihrer Leiber ist hier, bei der Auferstehung der Gottlosen, noch unumgänglicher. Denn der Leib des Menschen wird wieder hergestellt, damit er in der Totalität und zwar in dem wahren physisch-ethischen Wesen seiner geistleiblichen Persönlichkeit vor Gottes Gericht zu stehen komme. Die Auferstehung ist noch nicht das Gericht selbst, sondern nur die Vorbereitung desselben. Also ist auch die Wie-

derherstellung der Leiber der Gottlosen keine rein richterliche That Gottes. Ist sie aber dies nicht, so muss man annehmen, dass die Seelen der Gottlosen insofern bei der Wiederherstellung ihrer Leiber betheiligt sind, als sie in den durch Gottes Macht entstehenden ihre gottentfremdete Individualität ausprägen. An den Leibern der Gerechten beseitigt Gott alles was Folge der Sünde ist und an den Leibern der Gottlosen beseitigt er alles was ihre sündhafte Innerlichkeit trüglich verdecken könnte, aber das Sündhafte selbst sowohl in seinem innern Wesen als in seiner äussern Erscheinung ist die Wirkung der bei dem Wiederherstellungsacte concurrirenden Seelen.

Zu dieser Wirkung der Seelen selbst fügt das letzentscheidende Gericht die richterliche Wirkung Gottes. Sowohl Turba als Doxa der Auferstandenen erhalten da ihre letzte Steigerung, ihr ewiggültiges Siegel.[1] Denn erst mit dem seligen geistleiblichen Schauen Gottes vollendet sich die Doxa der Gerechten, indem die Doxa des Dreieinigen sich in ihnen, den Schauenden, spiegelt (1 Joh. 3, 2 vgl. Joh. 17, 24), und erst in der Hölle, wo nicht, wie in der diesseitigen Welt, Zorn und Liebe gemischt sind, sondern Zorn oder, was dasselbe, Finsterniss und Feuer ausschliesslich herrschen, vollendet sich die Turba der Gottlosen, indem das höllische Zornfeuer (von dem das elementarische nur ein fernes geschöpfliches Bild ist) ihr natürliches Lebensrad (Jac. 3, 6) in Brand setzt. Jenseit der die Heilsgeschichte abschliessenden Gottesthaten, welche Apok. 20, 11—21, 1 geschrieben sind, ist die aus Zorn und Liebe gemischte gegenwärtige Welt, diese Welt der Pädagogie auf Christum, für immer beseitigt. Es bestehen nur noch der über die gegenwärtige Welt unendlich erhabene Bereich ausschliesslicher Liebe und der unendlich tief unter der gegenwärtigen Welt gelegene und deshalb von Baader sinn-

[1]) Julius Müller setzt die Himmelfahrt Christi in ein ähnliches Verhältniss zu seiner Auferstehung, indem er zwischen beiden Thatsachen einen Process von innen heraus annimmt, in welchem der Geist Christi seine Leiblichkeit fortschreitend durchdrungen und sich angebildet habe (Lehre von der Sünde 2, 402—406 der 3 Ausg.) — eine ansprechende Hypothese, an der aber jedenfalls dies falsch ist, dass der Leib des Auferstandenen ein σῶμα χοϊκὸν gewesen und σῶμα πνευματικὸν erst infolge dieser Entwickelung geworden sei.

reich als untermateriell, unterräumlich, unterzeitlich bezeichnete Bereich des ausschliesslichen Zorns. Ein Diesseits, in welches die Seele zurückkehren könnte, um nach mancherlei Wandelungen endlich doch in das selige lichte Reich der Liebe zu gelangen, giebt es nicht mehr. Die Metempsychose ist eine Lüge.

Die Metempsychose.

§. 2.

Die Metempsychose[1] ist die gewöhnlich, obwohl nicht immer mit dem Präexistentianismus verschwisterte Lehre, die wir schon Abschn. I §. 1 flüchtig berührten. Wir würden hier nicht auf sie zurückkommen, wenn sie nur eine ausserjüdische und ausserchristliche Geschichte hätte. Aber sie hat sowohl in Synagoge als Kirche entschiedene Vertreter gefunden. Die Pharisäer lehrten nach Josephus' Zeugniss, dass die Seelen der Bösen in ewiger Strafe verbleiben, die Seelen der Guten dagegen wieder in andere Leiber übergehen.[2] Das klingt als ob die Pharisäer die Seelenwanderung gelehrt hätten, in der That aber ist es nur die biblische, von den Phärisäern im Gegensatz zu den Sadducäern festgehaltene Auferstehungslehre, welcher Josephus, damit sie sich vor den Römern nicht zu schämen brauche, dieses pythagoräisch-platonische Gewand anzieht.[3] Wie häufig hören wir in den Talmuden die Pharisäer mit den Sadducäern über die Auferstehung (תְּחִיַּת הַמֵּתִים) streiten, aber über Seelenwanderung verlautet nichts, ausser dass hie und da vorausgesetzt zu sein scheint, ein und derselbe Mensch könne zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen und Verhältnissen in der diesseitigen Geschichte auftreten[4] — eine Vorstellung, welche zur Zeit Jesu

1) Statt *μετεμψύχωσις* heisst sie auch *μετενσωμάτωσις*, *μετένδεσις* d. i. Umbindung der Seele von einem Körper an den andern, *μεταγγισμός* d. i. Umgiessung aus einem Gefäss ins andere, bei den lat. Vätern *animarum transmigratio*, *translatio*, *revolutio*, *reciprocatio* etc.

2) *Bell. jud.* 2, 8, 14 (vgl. 3, 8, 5) *ant.* 18, 1, 3. Die Hauptstelle lautet: *ψυχὴν πᾶσαν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.*

3) s. Böttcher, *de inferis* §. 518 s. 552. Winer, RW. 2, 247.

4) z. B. *b. Sanhedrin* 105 b, wonach Beor (der Vater Bileams, nicht Bi-

Volksaberglaube gewesen zu sein scheint, denn Herodes der Tetrarch meint, dass Jesus nur eine andere Incarnation der Seele des enthaupteten Johannes sei (Mt. 14, 1 f. vgl. Mr. 6, 16. Lc. 9, 9), und sowohl Johannes der Täufer (Joh. 1, 21) als Jesus (Mt. 16, 14. Lc. 9, 19) werden vom Volke für wiedererschienene grosse Personen der Vergangenheit gehalten. Man hat auch die Frage der Jünger Joh. 9, 2 von vorausgesetzter Seelenwanderung oder wenigstens, wie de Wette mit Brückners Zustimmung, von vorausgesetzter Präexistenz aus erklären zu müssen gemeint, aber es ist gar nicht nöthig anzunehmen, dass die Jünger den einen der beiden als möglich gesetzten Fälle für ebenso denkbar halten als den andern. Die Frage ist der Ausdruck der Verlegenheit, in welche sie durch die falsche Prämisse, dass leibliches Uebel des Einzelnen immer Sündenstrafe sei, versetzt werden. Erst der Sohar lehrt nicht allein, wie die Talmude, die Präexistenz der Seelen, sondern auch das Uebergehen der Seelen aus einer diesseitigen Lebensgestalt in die andere, bis sie endlich würdig werden, zurückzukehren in den Palast des himmlischen Königs.[1] In der alten Kirche erregte Origenes den Verdacht gleicher Ansicht, indess erklärt er sich öfter ausdrücklich gegen die Seelenwanderung, und eine fortgehende diesseitige Umkörperung der Seele ist auch wirklich seinem Systeme fremd,[2] welches dafür eine fortgehende Neuschöpfung materieller, zu Läuterungsstätten der Geister bestimmter Welten lehrt und so an die Stelle der Seelenwanderungslehre eine weit „erhabnere Theorie" zu setzen sich rühmt. Nichtsdestoweniger beschuldigt ihn Hieronymus, dass er die Seelenwanderung unverkennbar in Platons und Pythagoras' Sinne vertheidige,[3] und beklagt, dass das damit so nahe verwandte Schlan-

leam selbst, wie Böttcher §. 552 angiebt), Cuschan Rischatajim und Laban der Aramäer Eine Person sind.

[1]) s. Franck, Kabbala S. 177. Die Seelenwanderung heisst גִּלְגּוּלָא דְנִשְׁמָתָא (*revolutio animarum*), wohl zu unterscheiden von גִּלְגּוּל in einer andern eschatologischen Bedeutung, s. Buxtorf, *Lex. chald. c.* 438—440.

[2]) Wohl zu merken: eine diesseitige Metensomatose, s. seine Bestreitung dieser zu Anfang des *t. XIII in Matthaeum.*

[3]) In der *ep.* 59 *ad Avitum* (*Opp. ed. Vallarsi* 1 *c.* 923) und ebenso Kaiser Justinian in seinen auf das fünfte Concil von Constantinopel (550) bezüg-

gengift des origenischen Präexistentianismus noch immer von Aegypten und dem Orient aus sich heimlich in der Kirche vererbe.[1] Der Gnosticismus, sowohl der juden- als heidenchristliche, nahm die von Philosophie und Kabbala so begünstigte Irrlehre auf und zog sie gross.

Und wie begründete man sie aus der heiligen Schrift? Wie es Basilides anfing, berichtet uns Origenes zu Röm. 7, 9 f.: „Ich starb, sagt der Apostel; denn es begann nun die Sünde mir zugerechnet zu werden. Aber Basilides, ohne zu beachten, dass dies vom natürlichen Gesetz verstanden werden muss, zieht das apostolische Wort auf abgeschmackte und gottlose Fabeln, auf das pythagorische Dogma, indem er aus dieser Aussage des Apostels zu beweisen sucht, dass die Seelen in immer andere Körper umgegossen werden. Wenn der Apostel sagt: ich lebte einst ohne Gesetz, so meint er nach Basilides: ehe ich in diesen jetzigen Körper kam, lebte ich in der Körpergestalt eines nicht unter dem Gesetze befindlichen Wesens, eines vierfüssigen Thiers nämlich oder eines Vogels. Basilides ist dabei blind gegen das was folgt: als aber das Gebot kam, lebte die Sünde wieder auf (*revixit*).“[2] Karpokrates lehrte, dass die Welt ein Werk der tief unter dem wahren höchsten Gott stehenden Weltgeister sei und dass die Seele durch das Gebiet der Weltgeister hindurch, aus deren Banden frei geworden, ihren Weg aufwärts zu dem ewigen ungewordenen Vater zu nehmen habe. Darauf deutete er die Gleichnissrede Jesu: „Wenn du mit deinem Widersacher auf dem Wege bist, so gieb dir Mühe dass du von ihm loskommest, damit er dich nicht etwa dem Richter übergebe und der Richter dich übergebe dem Executor und dieser dich ins Gefängniss werfe. Wahrlich ich sage dir, du wirst nicht herauskommen aus diesem, bis du den letzten Heller bezahlest“ (Lc. 12, 58. Mt. 5, 25). Der Widersacher, sagte er, ist der Teufel, einer der Weltgeister, welcher

lichen Schriften (in *t. IX* der *Collectio* von Mansi). Bei Photios lesen wir sogar, dass Origenes der Ansicht beschuldigt ward, dass die Seele des Erlösers die Seele Adams gewesen sei.

[1]) In der *ep. ad Demetriadem* (*Opp.* 1 c. 992 s.), vgl. *epitaphium Paulae* (*ib. c.* 715—719).

[2]) s. Stierens Ausg. des Irenäos 1, 903.

die abgeschiedenen Seelen vor den Richter führt, den obersten der Weltgeister, der sie dem Executor, einem anderen der Weltgeister, übergiebt, um sie in andere Körper einzuschliessen; denn der Körper, sagen sie, ist ein Kerker, aus dem die Seele nicht herauskommt, bis sie alles Weltliche durcherlebt und durcherprobt und dabei ihre Freiheit bewährt hat, um frei zu dem über die weltbildnerischen Engel erhabenen Gott emporzuschweben.[1]

Eine Widerlegung bedarf solche Schriftbeweisführung nicht. Sie ist noch toller, als wenn, wie Augustin irgendwo bemerkt, jemand Ps. 49, 13. 21. 74, 19 als Beweisstellen anführen wollte. Wie die falsche Weisheit das Wort Gottes von jeher gemissbraucht hat, sich damit zu schminken, so auch die Metempsychose. Die Schrift enthält keine ihr auch nur von ferne günstige Andeutung. Denn auch Mt. 11, 14 f. (vgl. 17, 12) ist eine solche nicht. Johannes selber verneint ja, dass er Elia sei (Joh. 1, 21), er ist es also nicht im Sinne der Juden, er ist es aber in einem gewissen Sinne doch, denn er ist der dem Herrn weissagungsgemäss vorausgehende andere Elia, und es kam viel darauf an, dass man ihn dafür hielte, um sich über den angebrochenen Tag des Heils, das erschienene himmlische Reich des anderen David nicht zu täuschen. Uebrigens ist ja Elia nach der Schrift leibhaftig gen Himmel entrückt. Dass seine Seele im Schoosse Elisabeths mit einem neuen diesseitigen Leibe umkleidet worden sei, wäre ein Widerspruch der Schrift mit sich selber.

Die Metempsychose hat also kein biblisches Zeugniss für sich aufzuweisen. Sie ist im Gegentheil durch und durch schriftwidrig. Denn 1) verrückt sie wider Vernunft und Erfahrung die durch die Schöpfung, wie die h. Schrift bezeugt, zwischen Wesenklasse und Wesenklasse (מִין) gezogenen Grenzen, wonach es unmöglich ist, dass ein Wesen in das andere übergehe oder, was im Grunde dasselbe, dass die Seele des einen Wesens zur Seele des andern werde. Dass die Seelen derjenigen Menschen, deren Gott ihr Bauch ist und die ihre eigne Gefrässigkeit mit Dummheit und Trägheit geschlagen hat, in Schweine, Esel und ähnliche Thiere

[1]) Irenäos, *c. haer.* 1, 25. Tertullian, *de anima c.* 35. Epiphanios, *haer. XXVII* (*Opp. ed. Petav.* 1, 106).

fahren; die Seelen derjenigen, welche Ungerechtigkeit liebten, Tyrannei ausübten und dem Raube ergeben waren, in Wölfe, Habichte und andere Raubthiere; die Seelen derjenigen dagegen, welche sittig und geruhig lebten, aber nicht aus Grundsatz, sondern aus Gewohnheit, in Bienen oder Ameisen und dass diese degradirten Seelen je nach ihrem Verhalten aus Thierseelen wieder zu Menschenseelen werden können, wie wir bei Platon lesen: das ist, sowohl physisch als ethisch angesehen, gleich absurd. Es ist absurd in physischer Hinsicht, denn „jeder Körper — sagt Aristoteles ganz richtig[1] — hat seine eigenthümliche innere Form und äussere Gestaltung, und dass jede Seele unterschiedslos in jeden Körper einziehen könne, ist also ein ebenso mährchenhaftes Gerede, als ob man sagte, ein Baumeister könne sein Werk mittelst Flötenspielens ausführen; so gut als jede Kunst ihre Werkzeuge haben muss, bedarf auch die Seele eines ihr entsprechenden Körpers.“ Es ist absurd in ethischer Hinsicht; denn ein Strafzustand ohne Bewusstsein der vorausgegangenen abzubüssenden Sünden kann unmöglich zur sittlichen Läuterung des Menschen dienen, und eine zur Thierseele gewordene Menschenseele ist überhaupt nicht mehr ein sittlich zurechnungs- und vervollkommnungsfähiges Wesen. Den Nachweis dieser zwiefachen (physischen und ethischen) Absurdität des pythagoräisch-platonischen Dogma's findet man schon bei Justinos Martyr.[2]

[1]) In den 3 Bb. περὶ ψυχῆς I, 3.

[2]) Zu Anfang des *Dial. c. Tryphone;* vgl. Irenäos *c. haer. II*, 33s., welcher seinen Gegenbeweis dem Mangel aller Erinnerung an den früheren Zustand entnimmt; Theodoret, *Graecarum affectionum curatio cap. XI* (p. 431 s. *ed. Gaisford)*, welcher in Betreff des Uebergangs in Wespen, Bienen und Ameisen witzig bemerkt, dass nach Platon der Lohn derer, die in ihrem Leben Niemandem Unrecht gethan haben, der ist, Andere zu schädigen und zu verletzen; Augustin *civ. X*, 30., welcher sich mit Befriedigung darauf beruft, dass selbst Porphyrius die Lehre Platons und Plotins, seines Meisters, auf Uebergang in Menschenleiber beschränkt habe: *puduit scilicet illud credere, ne mater fortasse filium in mulum revoluta vectaret, et non puduit hoc credere, ubi revoluta mater in puellam filio forsitan nuberet.* Unübertroffen in dieser Art von Bekämpfung ist Tertullian, welcher in seinem *apologeticus c.* 48 und besonders *de anima c.* 32—35 die philosophisch-gnostische *metempsychosis s. metensomatosis*, in deren spottender Benennung er unerschöpflich erfinderisch ist,

Nun lässt sich zwar von der Metempsychose, wenn sie jene Verwandlung der Menschen in Thiere aufgiebt, so wenig als von dem Präexistentianismus (s. S. 21 f.) sagen, dass sie vernunftwidrig sei. Aber offenbarungs- und schriftwidrig ist sie in allen Gestalten. Denn 2) nach der Schrift ist der Tod das absolute Ende der diesseitigen Geschichte jedes einzelnen Menschen und die Parusie Christi das absolute Ende der diesseitigen Geschichte der ganzen Menschheit. Ein allgemeines Gericht entscheidet endgültig über die Geschicke aller Menschen und aller in die Menschengeschichte verflochtenen Wesen, und nachdem die gegenwärtige Welt vergangen, deren Charakteristisches die Mischung von Zorn und Liebe ist, giebt es ausser der aus dem Untergange der alten Welt hervorgegangenen neuen keine weiter. Das der Zeitlichkeit immanent gewesene Wesen der Ewigkeit ist zum Durchbruch gekommen, die beiden Principe sind auf ewig entmischt und es giebt nur noch einen Bereich der Liebe oder des Lichtes, den Himmel, und einen Bereich des Zorns oder der Finsterniss und des Feuers, die Hölle.

In der biblischen Lehre von den letzten Dingen ist also

mit der beissendsten Lauge des derbsten Witzes überschüttet. In eine eingehende Widerlegung lässt sich ausser den Genannten nur Aeneas von Gaza in seinem Dialog „Theophrastos" ein. Hermias höhnt nicht ohne Witz. Lactanz und Chrystostomos verlieren sich in hohle Tiraden. Was sich sonst bei den Vätern über Metempsychose findet, sind theils nur unbedeutende geschichtliche Notizen (bei den Apologeten, Clemens Alex., Eusebios, Epiphanios), theils ungenügende Ansätze zur Widerlegung (Cyrill von Alex., Isidoros Pelus. *l. IV. ep.* 163). Ausser Porphyrios beschränkte auch Jamblichos und Hierokles (nach der Mittheilung bei Photios) die menschliche Metempsychose auf Uebergang in Menschenleiber. Einen andern sonderbaren Versuch, das platonische Dogma zu rechtfertigen, machten Proklos und Syrianos. Sie sagten, dass das Thier seine eigne Seele behalte, die in den Thierleib wandernde Menschenseele aber sympathisch an die Thierseele gekettet sei. *Ὁ δε ἀληθὴς λόγος* — sagt Proklos im 6. B. zum Timäos — *εἰςκρίνεσθαι μὲν εἰς θηρία φησί τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἔχοντα δὲ τὴν οἰκείαν ζωὴν, καὶ ἐπὶ ταυτῇ τὴν εἰςκριθεῖσαν ψυχὴν οἷον ἐποχουμένην καὶ τῇ πρὸς αὐτὴν συμπαθείᾳ δεδεμένην.* Man erinnert sich dabei der kabbalistischen Lehre vom עבור d. i. der Imprägnation einer Seele durch eine mit ihr einheitlich zusammengegebene andere. Aeneas persiflirt die neue Erfindung seines Zeitgenossen Proklos in recht gelungener Weise.

schlechterdings kein Raum für eine stufengängige Verkörperung der abgeschiedenen Seelen, sei es in der gegenwärtigen Welt, oder in anderen künftigen. Selbst Origenes musste das eingestehen, obwohl ihm seine exegetische Methode gestattete, die Schrift wie ein Kaleidoskop zu schütteln. Wenn aber unter den grossen Denkern der neueren Zeit Lessing der Seelenwanderung so leichthin das Wort redete,[1] so erklärt sich dies daraus, dass er den Begriff einer positiven, obwohl geschichtlichen Offenbarung ganz verloren hat und nach einer geistlich ebenso freien als gebundenen Stellung zu dem göttlich-menschlichen Schriftkanon nur erst im Finstern tappte. Beides gilt, obschon in geringerem Grade, auch von Herder, der seine Widerlegung Lessings mit den Worten schliesst: „Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, das, dünkt mich, ist die wahre Palingenesie dieses Lebens, nach der uns gewiss eine fröhlichere, höhere, aber uns unbekannte Metempsychose bevorsteht.“[2]

Diese „unbekannte“ Metempsychose, die einzige in der Schrift gelehrte, ist die Auferstehung. Wie da an den Leibern der Gerechten ihr gottesbildliches Wesen, an dem Christi Blut jeden Makel getilgt hat, zur Erscheinung kommt, so wird durch die nicht minder menschlich gestalteten Leiber der Gottlosen ihr einerseits teuflisches, andererseits thierisches Wesen hindurchbrechen und sie zum grausigen und ekelhaften Widerspiel der Ver-

1) In der Erziehung des Menschengeschlechts (1780), wo §. 95 lautet: „Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, darauf verfiel?“ Dass die Metempsychose die älteste Vorstellung vom Jenseits sei, ist falsch. Sie hat sich sowohl bei Aegyptern als Indern erst aus dem Hades und seinem Doppelzustande entwickelt. Innerhalb Israels ist man über diese offenbarungsgemässe Grundansicht weder auf mythologischem noch auf speculativem Wege, wie anderwärts, hinausgeschritten. Zschokke hat den Seelenwanderungsglauben in einer sentimentalen Novelle, Harmonius betitelt, vorgetragen. „Ich kenne drei Wesen — sagt da Harmonius — mit welchen ich während meines siebenzigjährigen Lebens auf eine wundersame, unwillkürliche Weise zusammengezogen ward, wie mit keinem andern Wesen. In allen dreien war dieselbe Zärtlichkeit, dieselbe Treue.“ Das erste dieser Wesen war ein Vogel, das zweite ein Hund, das dritte seine Gattin!

2) Postscenien zur Geschichte der Menschheit, Werke (1807), 7, 277 f.

klärung machen. Das, aber auch nichts weiter als das, ist die Wahrheit der Metempsychose. Den Dualismus von Hölle und Himmel, welchen die Metempsychose aufzuheben bezweckt, lässt die biblische Offenbarung unaufgehoben.

Die Wiederbringungslehre.

§. 3.

Wenn die gegenwärtige Weltgestalt, welche ganz und gar eine dem Menschen geschlagene Brücke ist, auf welcher er vom Zorne zur Liebe, vom Fluche zum Segen, vom Tode zum Leben gelangen kann, zerbrochen sein wird, so ist der Mensch auf ewig in dem Principe, in welches er sich diesseits vermöge freier Selbstentscheidung einergeben und eingelebt hat. Die Feuerseite wie die Lichtseite der göttlichen Doxa haben nun in Hölle und Himmel eine ewige aussergöttliche Objectivität. Es bedarf keiner schliesslichen Aufhebung der Hölle in den Himmel, damit die Gesammtcreatur ein Abbild des ewigen Triumphes des Lichts über die Finsterniss sei, welchen die göttliche Doxa, innergöttlich betrachtet, darstellt (Abschn. IV §. 6). Dieser Triumph ist vollzogen. Wäre die Gesammtcreatur Ein Wesen, so müsste er freilich so vollzogen sein, dass die Finsterniss in diesem Einen Wesen aufgehoben wäre in Licht. Da aber die Gesammtcreatur eine Unzahl von Wesen ist, so ist er auch dann schon vollzogen, wenn diejenigen Wesen, welche ihren Stand im Princip des Zorns genommen haben, gegen die Heiligen, deren Erbtheil im Lichte, nichts weiter vermögen. Gott ist auch so *πάντα ἐν πᾶσιν*. Er, der seinem dreieinigen Wesen nach die Liebe ist, umfängt alle die dieser Liebe sich erschlossen haben mit dem Lichte seiner Doxa, und alle die dieser Liebe sich verschlossen haben mit der Finsterniss und dem Feuer seiner Doxa.

Es giebt keine der h. Schrift in unverantwortlicherer Weise widersprechende Lehre, wie die von der sogenannten Apokatastasis. Man braucht nur einen Blick in das Leben Joh. Wilh. Petersens († 1727) zu thun, um sich zu überzeugen, wie auch die edelste Seele in allen ihren Beziehungen gerade durch diese Lehre verkehrt werden kann. Sie ist kein Postulat der Vernunft, wofür man sie aus-

giebt. Denn wie neuerdings vollkommen richtig bemerkt worden ist, die anthropologische, psychologische und ethische Betrachtung fordert im Gegentheil die Möglichkeit einer ewigen Verdammniss. „Da der Mensch nicht mittelst eines Naturprocesses selig werden soll, muss es nicht dem Willen möglich sein, seine Verstockung festzuhalten, ins Unendliche die Gnade zurückzuweisen und so selber die Verdammniss zu erwählen? Will man sagen, dass diese Möglichkeit einer fortwährenden Verstockung auch eine stete Möglichkeit der Bekehrung enthalten müsse, so ist dies ein übereilter Schluss. Denn schon dieses irdische Leben zeigt uns das fürchterliche Gesetz der Nothwendigkeit, nach welchem das Böse mehr und mehr ein unveränderliches Naturgepräge im Individuum annimmt. Zwar zeigt die psychologische Erfahrung auch, dass in der menschlichen Seele ein mächtiger Wendepunkt eintreten kann, wodurch das Alte abgebrochen wird und die Entwickelung des Charakters eine neue Richtung annimmt. Es entsteht aber hier die alte Frage, ob es nicht für die Bekehrung des Menschen einen *terminus peremtorius* giebt, eine äusserste Grenze, über welche hinaus Busse und Bekehrung nicht mehr möglich ist. Dürfen wir diese Grenze nicht willkürlich an irgend einen Punkt innerhalb der Zeit verlegen (z. B. an das Ende dieses Lebens), so müssen wir sie doch unbedingt an das Ende der Zeit und Geschichte selber setzen, was gerade der Begriff von der letzten Zukunft des Herrn ist. So lange es eine Zeit giebt, muss Bekehrung möglich sein; denn es ist eben der christliche Begriff von der Bedeutung der Zeit, dass sie eine Zeit der Prüfung und der Gnade ist, und so lange der Sünder sich in der Zeit befindet, steht er unter der Langmuth Gottes. Aber wenn nicht blos dieser oder jener bestimmte Zeitabschnitt, sondern die Zeit selber verlaufen ist, dann ist nicht einzusehen, wie noch Bekehrung möglich ist, weil die Bekehrung nicht ohne eine Bekehrungsgeschichte gedacht werden kann. Die Möglichkeit der Bekehrung beruht nämlich nicht blos darauf, dass das Gute wesentlich im Menschen vorhanden ist und sich nie auslöschen lässt, was ebensowohl die Möglichkeit der Verdammniss ist, sondern darauf dass innere und äussere Bedingungen der Wirklichkeit für die Entwickelung dieser Möglichkeit vorhanden sind, dass der Sünder noch in derjeni-

gen Ordnung der Dinge sich befindet, welche das Gepräge des Unentschiedenen an sich trägt, einem Weltzustande, wo noch von Prüfung und Versuchung die Rede sein kann."[1]

Was da Martensen von dem Naturcharakter sagt, den das Böse annimmt, stimmt zusammen mit dem was wir von Abschn. III §. 2 an nun schon öfter von den nicht blos ethischen, sondern auch physischen Folgen der Sünde vorgetragen haben. Was er von der Zeit sagt, gilt von der gegenwärtigen Welt überhaupt, welche in ihrer zeiträumlich beschränkten, ihrer die Gottheit nicht minder verhüllenden als offenbarenden, ihrer aus Selbstbeweisen göttlicher Liebe und göttlichen Zorns gemischten Beschaffenheit darauf angelegt ist, dem Menschen seine Bedingtheit fühlbar zu machen, ihm die Sünde durch ihre Selbstfolgen zu verleiden, die Steigerung seiner Sünde zur dämonischen zu hemmen und ihn zu dem mittelst Glaubens zu erlangenden Heile zu erziehen. Wird diese pädagogische Weltgestalt zerschlagen, so ist und bleibt der Mensch was er innerhalb derselben geworden.

Hier in diesem Leben — sagt Jac. Böhme[2] — ist die Seele in der Wage, im Angel und kann, wenn sie böse ist, wiedergeboren werden in der Liebe; wenn aber der Angel zerbricht, dann ist sie in ihrem eignen Lande, in ihrem Principio.

Innerhalb der beiden Principien ist aber Bewegung und nicht blos im Kreise. Die diesseitige Geschichte hat aufgehört, jedoch nicht das Geschehen, also auch nicht alle Geschichte.

Der Fortschritt in der Ewigkeit.

§. 4.

Die diesseitige Geschichte, welche sich im Conflicte des Guten und Bösen vollzieht und in jedem ihrer Momente dem Menschen

[1]) Martensen, Dogmatik §. 286.

[2]) s. Hamberger, Lehre Jak. Böhme's S. 302 f. J. Böhme ist entschieden gegen die Apokatastasis. Seine Lehre von den letzten Dingen wird deshalb von Hamberger (ebend. S. 331) unbefriedigend befunden. Wir freuen uns seiner Beugung unter das Schriftwort und entgegnen den Apokatastatikern mit Augustin (*civ. XXI*, 23): *Ita plane hoc erit, si non quod Deus dixit, sed quod suspicantur homines plus valebit.*

verstattet, über sein zeitliches und ewiges Geschick zu entscheiden, ist freilich dann für immer abgelaufen. Da aber die Creaturen als solche endlich und bedingt zu sein nie aufhören und also Zeit und Raum im Jenseits, obwohl von der Ewigkeit und Unendlichkeit durchdrungen, doch nicht vernichtet sind; da ferner Himmel und Hölle eine Unzahl von Wesen bergen, welche sowohl ihrer Individualität als den Stufen ihres Herrlichkeits- oder Strafzustandes nach verschieden sind und in der beziehungsreichsten Gemeinschaft unter einander stehen; da endlich das Verhältniss zu Gott eine endlose Vertiefung und unendlich mannigfaltige Gestaltung zulässt: so giebt es ohne allen Zweifel ein fortschreitendes Geschehen sowohl im Bereiche der Liebe als des Zorns. Zwischen beiden Bereichen ist zwar eine Kluft. Ein Hinüber und Herüber schliesst die Schrift ausdrücklich aus. Aber alle Geister, die der Menschen wie der Engel, bewegen sich in dem Principe, welches in freier Entscheidung ihre Lebenssphäre geworden.

Alle Blicke in das selige Jenseits, welche uns die h. Schrift gewährt, zeigen uns ganz und gar kein unterschiedsloses Einerlei, keine unthätige Ruhe. Und da alles Leben sich nicht im Kreise dreht, ohne an Intensität und Inhalt zu wachsen, so ist auch das jenseitige Leben nicht ohne Fortschritt zu denken. Wir dürfen, ohne der Schrift zu widersprechen, ein Fortschreiten der seligen Geister in Erkenntniss und Herrlichkeit annehmen.[1] Die unaus-

[1]) Die meisten Alten antworten auf die Frage, worin die Thätigkeit der Seligen bestehen werde, allerdings immer nur: im Lobe Gottes. So z. B. Augustinus in Ps. LXXXV: „Was wird in der andern Welt unser Geschäft sein, was unsere Bethätigung? Ruhe, sagst du, schliesst ja alle Thätigkeit aus. Also werden wir dasitzen und starren und nichts thun!? Wenn unsere Liebe erkaltet, erkaltet auch unsere Thätigkeit. Wie wird also die Liebe, wenn sie im Angesichte Gottes die hienieden unter Seufzen ersehnte Befriedigung erlangt haben wird, uns entzünden, uns erleuchten, uns wandeln! Was also werden wir da thun, Brüder? Der Psalm sagts uns: Selig sind die in Deinem Hause wohnen. Weshalb? Sie loben dich immerdar. Das wird unser Thun sein: Lobpreis Gottes.“ Es finden sich aber auch in der altsynagogalen wie altkirchlichen Literatur Hindeutungen auf ein jenseitiges Fortschreiten, z. B. der talmudische an Ps. 84, 8 gelehnte Sinnspruch: תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא d. i. die Weisen streben rastlos vorwärts wie in

gründliche Tiefe des göttlichen Wesens, die unerreichbare Höhe der göttlichen Doxa machen es möglich. Die „vielen Wohnungen“ Joh. 14, 2 machen es wahrscheinlich. Und was die Apokalypse 22, 2 sagt, ist ein bedeutsamer Fingerzeig auf die Wirklichkeit des Wahrscheinlichen. „Mitten auf ihrer Strasse — sagt dort der Seher — und zu beiden Seiten des Stroms stand Holz des Lebens, zwölf (zwölferlei) Früchte bringend, Monat für Monat darreichend seine Frucht, und die Blätter des Holzes dienten zur Gesundheit der Heiden.“

Wider den Wortlaut versteht Hengstenberg in seiner Erläuterung der Offenbarung dieses *εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν* von der Wirkung, welche diesseits vom himmlischen Jerusalem auf die Heiden ausging, *θεραπεία* ist ja nicht nothwendig Heilung der Kranken, es bedeutet hier, was es sprachlich bedeuten kann (vgl. mit Ez. 47, 12 den Gebrauch von מַרְפֵּא und רִפְאוּת in den Sprüchen): Stärkung, Kraftmehrung, Heilungsvollendung der Genesenen. Sachlich ist nichts dagegen: da der Begriff der Vollendung im Zwischenzustande die Steigerung nicht ausschliesst (vgl. Hebr. 12, 23 mit 11, 40. Apok. 6, 9—11. 1 Cor. 15, 23—28), so wird er sie auch nach der Neuschöpfung Himmels und der Erde nicht ausschliessen. Giebt es, wie unläugbar, eine Mannigfaltigkeit von Stufen jenseitiger Herrlichkeit, so ist nicht abzusehen, weshalb nicht auch Erhebung von der einen zur andern stattfinden könne, da das höchste Gut, welches der Besitz aller Seligen ist: die Gemeinschaft mit Gott, eine immer tiefere Versenkung, ein immer reicheres Geben und Nehmen, eine immer herrlichere Selbsterschliessung zulässt. Darum bemerkt von Gerlach zu jener Stelle der

dieser, so in der zukünftigen Welt (*b. Berachoth* 64a, *Moëd katan* 29a), womit übereinstimmig Irenäos sagt (II, 28, 3): *ἔνια μὲν (τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων) ἐπιλύομεν κατὰ χάριν Θεοῦ, ἔνια δὲ ἀνακείσεται τῷ Θεῷ, καὶ οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τῷ νυνί, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, ἵνα ἀεὶ μὲν ὁ Θεὸς διδάσκῃ, ἄνθρωπος δὲ διὰ παντὸς μανθάνῃ παρὰ Θεοῦ.* Von einem solchen *promoveri, crescere, ascendere* der Gerechten redet Irenäos häufig, theilweise mit Berufung auf apostolische Tradition. Man hat neuerdings dieselbe Ueberzeugung aus 1 Cor. 13, 13 zu begründen gesucht (z. B. Siebenhaar in der Schrift *de fide et spe in aeterna etiam vita mansuris* 1839), aber wider den Sinn des Apostels (2 Cor. 5, 7. Röm. 8, 24), obwohl sich in gewissem Sinne ein ewiges Glauben und Hoffen der Seligen allerdings annehmen lässt.

Apokalypse ganz sinngemäss: „Es wird auch dort noch ein unablässiges Schöpfen, ein Empfangen der Gnadengaben Gottes stattfinden, wie vom Baume des Lebens in Eden, und kein starres Einerlei, sondern ein ewiges Werden und Wachsen.“

Sogar „Monat für Monat“ kann der Seher sagen, denn das selige Jenseits ist ein endloser zeitlicher Verlauf, *αἰῶνες τῶν αἰώνων*. Die Zeit ist aber in ihrer Weise verklärt, wie es die Leiber der Seligen sind. Der Ewigkeitsgrund, aus dem sie hervorgegangen, ist durch sie hindurchgebrochen und überwaltet sie. Die Seligen wurzeln mit ihrem Leben in dem ewigen Leben Gottes. Das ist im Verlauf der Aeonen ihre immer gleiche Gegenwart. Es giebt keine Vergangenheit, die sie zurückwünschten, und keine Zukunft, die ihnen die Gegenwart verleidete. Ihre Gegenwart ist Gott. Dieser Gegenwart entbehren und doch endlos zu bestehen ist an sich schon höllische Qual für die Verdammten.

* * *

Unser Plan, wie wir ihn in den Prolegomenen entwarfen, ist nun durchgeführt. Wir haben von den ewigen Antecedentien aus die Geschichte der Seele bis zu ihrem ewigen Endgeschicke verfolgt. Es ist ein System, das nun vor uns steht, nicht ein aus wissenschaftlichen Kategorien aufgebautes, sondern nachconstruirt den Wegen Gottes mit der Menschenseele, welche von der Ewigkeit ausgehn und in die Ewigkeit zurückgehen — ein geschlossener Kreis, dessen lebendiges Centrum der Name über alle Namen ist.

Was von Ewigkeit her vor Gott als Gedankenbild im Spiegel seiner Weisheit stand, das schauen wir nun in selbstlebendiger ewiger Erfüllung. Die Idee der Menschheit, in ihrer Verwirklichung durch die Sünde gestört, durch die Erlösung aber neu verjüngt und zum Siege geführt, ist nun vollendete ewige Wirklichkeit. Frei geworden in Gott durch Christum, ist der Mensch fortan schlechthin erhaben über das Böse, und sein Leib ist nicht blos, wie im Uranfang, der Anlage nach unsterblich, sondern unsterblichen Wesens. Die Geister der Erlösten sind nun in bestimmungsgemässer seliger Actualität das Abbild Gottes des Dreieinigen, und ihre Seelen das Abbild der göttlichen Doxa,

und ihre Leiber das Abbild des Leibes der Doxa des Gottmenschen. Der Geist des Menschen lebt und webt in Gottes dreieiniger Liebe, die Seele des Menschen spiegelt in unaufhörlichem wonnigem Spiele den Liebestriumph der göttlichen Doxa, und der Leib des Menschen, dessen geistliche und mikrokosmische Typik nun nicht mehr ein verhülltes Geheimniss, sondern ein erschlossenes Wunder ist, prangt, von dem Liebeslichte des Geistes und der Seele durchleuchtet, in der lieblichsten Schöne. Alles aber, was die erlösende Liebe bis zur Selbstverstockung zurückstiess, ist auf ewig in die Zorngestalten der Doxa entsunken und führt dort ein sich verzehrendes und wie nichtseiendes Leben.

Recapitulation der leitenden dogmatischen Grundgedanken.

Aus einer Predigt des Verf. über Röm. 8, 18—23.[1]

— — Woher kommt es denn, dass unsere Freude an der Natur und die Freude der Natur selber sich einmal über das andere in Trauer verwandelt? Die Antwort auf diese Frage steht im engsten Zusammenhange mit dem Zustande unserer eignen Seele und unseres eignen Leibes, sie liegt uns also nahe genug, aber aus eigner Vernunft finden wir sie nicht und bei der Weisheit dieser Welt würden wir sie vergeblich suchen. Woher kommt es denn, dass der Leib des gottesbildlichen Menschen zuletzt zu einem verwesenden Aase wird, wie die Leiber der unvernünftigen Thiere? Woher kommt es, dass Hitze und Kälte, Nässe und Dürre, Wind und Wetter immerfort an ihm wie an einem baufälligen Hause rütteln und nagen? Woher kommt es, dass er auch schon vor seiner Entseelung eine Behausung der Würmer ist? Woher die zahllosen Krankheiten und Missbildungen und Gebrechen, woher dieses auch bei den Gesunden mehr oder weniger kranke Leben mit seinen langsamer oder schneller sich entwickelnden Todeskeimen? Fragt einmal die Weisheit dieser Welt, sie wird euch den schlechten trostlosen Aufschluss geben: die Beschaffenheit des Menschen und sein Verhältniss zur gesammten Natur bringt es so mit sich. Und so ist es auch wirklich, aber ist es denn ursprünglich so gewesen und wird es denn ewig so bleiben? Auf diese Fragen antwortet die natürliche Weisheit entweder gar nicht und lässt das Räthsel stehen, oder sie antwortet Ja und macht so das Räthsel noch räthselhafter. Die h. Schrift aber lehrt uns die Gegenwart im Lichte der Vergan-

[1]) Man vergesse nicht: diese Mittheilung ist ein Anhang, eine Beilage, aber ziemlich vollständig den dogmatischen Gedankenzusammenhang darstellend, aus welchem heraus der siebente Abschnitt und überhaupt das ganze Buch entstanden ist.

genheit und der Zukunft verstehen, und wohl keine Stelle so geflissentlich, wie Röm. 8, 18—23.

1.

Wenn ein Geschöpf von dem frei zu werden wünscht, was Gott ihm anerschaffen hat, so muss mit diesem Anerschaffenen eine entsetzliche Veränderung vorgegangen sein, und wenn selbst diejenigen, die sich ihrem inwendigen Menschen nach erlöst wissen und fühlen, dennoch, wie der Apostel sagt, unter Seufzen und Sehnen auf ihres Leibes Erlösung warten, so muss der menschliche Leib in einen Zustand gerathen sein, welcher die kläglichste Entstellung und Verkehrung des ursprünglichen ist. So muss es sein und, wenn wir auf die Schöpfung des Menschen zurückblicken, so befinden wir es auch so. — Ihr habt wohl schon aus Stein gehauene Statuen gesehen, Menschengebilde menschlicher Kunst, welche durch das vollkommene Ebenmaass und durch die majestätische Schönheit ihrer Formen euch mit Bewunderung erfüllten. Wenn schon menschliche Kunst so Herrliches hervorbringen kann, wie herrlich wird erst das gewesen sein, was Gottes Allmacht hervorbrachte, als er nach seinem ewigen Rathschlusse daran ging, den Grund der Menschheit zu legen, als er, wie die Schrift erzählt, aus Staub von dem Erdboden den Menschen bildete (1 Mos. 2, 7). Bei der Schöpfung der Landthiere hatte er gesprochen: Die Erde bringe hervor lebendige Thiere, aber bei der Schöpfung des Menschen sprach er nicht: Die Erde bringe hervor Menschen. Die Menschen sind nicht durch ein solches schöpferisches Gebot entstanden, sondern Gott selbst legte, um menschlich zu reden, Hand ans Werk und bildete den Leib des Einen ersten Menschen aus der so eben vom ersten Thaue befeuchteten Erde des Wonnelandes Eden. — HErr, wie das zuging, wissen wir nicht, denn du bist nicht ein Mensch, dass du es mit Händen gethan hättest, und Mensch war Gott der Sohn noch nicht geworden. Deine unsichtbare Allmacht war es, welche, uns unbegreiflich, den Staub des Wonnelandes zum Leibe Adams gestaltete, deine Allmacht, welche auch den Staub der Gräber dereinst zu Leibern Auferstehender gestalten wird. Es war eine selbsteigne That deiner Liebe nach dem Grundriss deiner ewigen Weisheit und in Kraft deiner Allmacht. — Als nun der Menschenleib gestaltet war, da hauchte ihm Gott der Herr den geschaffenen, aber gottesbildlichen gottverwandten Lebensodem ein, und von ihm ausgehend durchdrang die Seele das Gebilde des Leibes und unterwarf sich die darin webenden Kräfte. So entstand der Mensch. Sein gottesbildlicher Geist lebte und webte in dem Gotte seines Ursprungs und von da aus beherrschte er durch die Seele das Gottesgebilde des irdischen Leibes. Er herrschte darin wie ein König auf seinem Thron und war berufen, von diesem Throne aus die Creatur

um ihn her zu beherrschen. Der ganze Bestand seines Wesens war Friede und alle Creatur um ihn her war mit ihm in Frieden, und ihr Fortschritt zur Herrlichkeit hing davon ab, dass ihr König in der ihm anerschaffenen Heiligkeit bestände. Denn nach seinem Leibe gehörte er ihr zu und nach seinem Geiste den himmlischen Geistern. So stand er da als das Band zweier Welten, denn Himmel und Erde konnten ihn den ihren nennen — eine Bewunderung der heiligen Engel und eine Lust der himmlischen Weisheit, aber auch beneidet vom Satan, dem es gelang, ihn zu verderben.

2.

Was mit dem Menschen geworden, als er seine Gemeinschaft mit Gott durch Ungehorsam zerriss, sagt unser Text nicht geradezu, wohl aber was mit der vernunftlosen Creatur geworden. Sie ist, sagt er, der Eitelkeit, dem Dienst des vergänglichen Wesens unterworfen worden um dess willen, der sie unterworfen hat. Das ist Gott, der wegen des Menschen den Erdboden mit dem Fluche belegt hat. Es ist zunächst der Acker gemeint, wo nun der mühsamen Aussaat des Menschen Unkraut, das sie mit Erstickung und Verwilderung bedroht, und allerlei Gefahren sich entgegenstellen, welche oft noch zu guter Letzt die Erntehoffnung vernichten, wie ihr es ja in diesen der Ernte nahen anhaltenden Regentagen, zwischen Furcht und Hoffnung schwankend, selber erfahret.[1] Der Apostel sagt uns aber, dass jener Fluch sich auf alle Creatur um den Menschen her erstreckte und dass Eitelkeit und Verderben, welchem sie jetzt unterworfen ist, die Folge des Falles des Menschen sind. — Welche Folgen der Fall für den Menschen selbst gehabt hat, lässt sich daraus schliessen. Das Licht des Geistes ist erloschen und an die Stelle der Verklärung des Leibes durch den Geist ist nun das Gegentheil der Verklärung getreten: der Leib des Menschen ist des Todes geworden und Nacktheit ist fortan eine Schande. Der zur Herrschaft über die Erde berufene Mensch ist nun sein selbst nicht mehr mächtig. Der Friede des Geistes und der Seele und des Leibes hat sich in wirre Disharmonie verwandelt. Die Seele hat das Bild Gottes im Geiste verschlungen, und zerrüttet durch ihre Begierden den Leib, und der Leib reizt auch wider Willen die Seele. Mit Einem Worte: der Mensch ist der Liebe Gottes entfallen. Er hat den Zorn Gottes durch die Sünde erregt, und der hat sich nun seiner und der Natur ringsumher bemächtigt. Denn die Zusammenfassung der Gesammtnatur mit dem Menschen zur Verherrlichung beider war zum Verderben beider ausgeschlagen, der Plan Gottes gestört, der gute Gotteswille vereitelt; darum entbrannte Gottes Zorn in dem ganzen Umkreise, dessen Mittelpunkt der Mensch

[1]) Die Predigt wurde am 9. Juli (4. n. Trin.) 1854 gehalten.

war. — Aber der Apostel sagt: auf Hoffnung. Gilt das von der Creatur, so gilt es auch vom Menschen, denn die Creatur ist ja eben deshalb nicht ohne Hoffnung, weil der Mensch nicht ohne Hoffnung ist. Mit dem Zorne Gottes regte sich zugleich die Gnade und trat dem Zorne entgegen. Dass die Menschheit noch besteht, dass die ihr zugehörige Creatur noch besteht, dass sie noch bestehen nicht ohne ein Abendroth ihrer ursprünglichen Schöne, das ist Gottes Gnade. Gott verhiess der Menschheit Ueberwindung des Argen. Der Ueberwinder des Argen ist Jesus. — Darum freue ich mich immer, wenn ich das Kreuz, welches auf unsern Altären steht, auch auf Bergen oder sonst wo unter freiem Himmel aufgepflanzt finde. Denn das Kreuz ist nicht allein das Panier der Erlösung für uns Menschen, sondern auch für alle Creatur rings um uns her. Das Blut, das von da herniedergeflossen ist, hat nicht allein den Zorn über uns Sünder gelöscht, sondern auch den Fluchbann des Erdbodens gebrochen. Wenn du da, auf dem Berggipfel stehend, entzückt über den Anblick, der ringsum sich darbietet, ausrufst: Wie wunderschön ist Gottes Erde, so vergiss nur nicht, wie unendlich wunderschöner sie sein wird, wenn sie ganz und gar der Wiederschein der göttlichen Liebe geworden, welche der Gekreuzigte uns wiedererworben hat.

3.

Geistlich soll unser Leib und mit ihm die Creatur werden, frei und herrlich. Denn das ängstliche Harren der Creatur, sagt der Apostel, wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Offenbarung ist Herauskehrung des Inwendigen, dass das Auswendige dem Inwendigen gleich wird; Offenbarung der Kinder Gottes ist Enthüllung ihrer Kindschaft, welche jetzt von unserem fleischlichen Leibe verhüllt wird, Enthüllung dieser so dass sie an dem selber geistlich gewordenen Leibe, aller Creatur sichtbar, hervortritt. Und ferner sagt der Apostel, dass die Creatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Worin diese herrliche Freiheit besteht, darauf deuten die Schlussworte unseres Textes: sie besteht in unseres Leibes Erlösung von der Sünde und vom Tode. Denn Sündlosigkeit — das ist Freiheit, und Unsterblichkeit — das ist Herrlichkeit. — Unsere nichtigen Leiber, sagt der Apostel an einem anderen Orte, sollen ähnlich werden dem verklärten Leibe Christi. Denn dazu ist der Sohn Gottes Mensch geworden, dass er hinabstiege in den Abgrund des Elends, in welchen unser Geist und Seele und Leib durch die Sünde gerathen sind, und dass er sie losränge von der Knechtschaft der Finsterniss und dass er sie mit sich durch sein versöhnendes Leiden und Sterben hindurch zu herrlicher Freiheit emporführe. Der Leib, in welchem er von den Todten erstanden, ist derselbe, in welchem er gekreuzigt worden war, aber es ist doch auch ein anderer. Denn von

dem Herrn in den Tagen seines Fleisches bekennt das bussfertige Israel: Er hatte keine Gestalt noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt die uns gefallen hätte; er war der allerverachtetste und unwertheste, voller Schmerzen und Krankheit, er war so veracht, dass man das Angesicht vor ihm verbarg, darum haben wir ihn nichts geachtet (Jes. 53, 2. 3). Als er aber Saulus dem Verfolger vor Damaskus erschien, umleuchtete diesen Licht vom Himmel (Apost. 9, 3), und als Johannes seine Offenbarung empfing, sah er seine Augen wie Feuerflammen, seine Füsse wie Erz das im Ofen glühet, sein Angesicht leuchtend wie die Sonne. An diesem verklärten Leibe des Gottmenschen haben wir das Urbild dessen was unsere Leiber abbildlich werden sollen. Denn die Gerechten, sagt er selbst, werden leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich (Matth. 13, 43). Es wird gesäet — sagt unser Apostel (1 Cor. 15, 42—44) — verweslich und wird auferstehen unverweslich; es wird gesäet in Unehre und wird auferstehen in Herrlichkeit; es wird gesäet in Schwachheit und wird auferstehen in Kraft; es wird gesäet ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Und dieses grosse Ostern der Menschheit, womit sich ihre Erlösung vollendet, ist auch das Ostern aller Creatur. Ehe aber dieses Ostern kommt, muss der Charfreitag und muss der Grabessabbat bestanden sein.

4.

Die Erlösung hat bereits begonnen. Sie hat aber von innen begonnen, nicht von aussen. Denn wie ein Baum nicht von der Krone zu wachsen beginnt, sondern aus dem in der Verborgenheit der Erde liegenden Samen, so auch das neue Leben in Christo. Es hat damit begonnen, dass uns, wie unser Text sich ausdrückt, die Erstlingsgabe des Geistes gegeben ist. Denn wie die Schöpfung der Welt damit begann, dass Gottes Geist auf den Wassern der noch ungestalten Masse schwebte, so auch die Neuschöpfung des Menschen. Wir sind Fleisch geboren vom Fleische. Unser ganzes natürliches Dasein, das unsichtbare wie das sichtbare, ist eine Masse des Verderbens. Aber Gott hat sich unser erbarmt. Wir alle sind getauft. Es ist über uns ergangen das gnadenreiche Wasser des Lebens, das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geistes, welchen er ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesum Christum unsern Heiland. Ob ihr diesen Geist an euch wirken lasset oder nicht — empfangen habt ihr ihn alle und nahe ist er euch allen kraft der h. Taufe. Die ihn aber an sich wirken lassen, erfahren ihn an sich als den Geist der Kindschaft, der in uns rufet Abba lieber Vater, und als den Geist des Lebens in Christo Jesu, der uns frei macht von dem Gesetze der Sünde und des Todes. — Und doch seufzen wir noch, indem wir uns sehnen nach der Kindschaft und warten auf unseres Leibes Erlösung. Selbst

wir, sagt der Apostel, die wir des Geistes Erstlinge haben, auch wir selbst seufzen. Denn wir sind Gottes Kinder, sind frei geworden durch den heiligen Geist von dem Gesetze der Sünde und des Todes, aber getilgt ist es in uns doch nicht, wir tragen es noch immer mit uns herum in unserem sündigen sterblichen Leibe. Wir sind befähigt, über die Sünde zu siegen, aber wir siegen doch nicht ohne täglichen sauren schweren Kampf. Wenn wir arbeiten wollen im Dienste des Herrn, fühlen wir die Schranken und Fesseln dieses Leibes, und wenn wir beten wollen, fühlen wir das Bleigewicht dieses Leibes und die Schatten, die er in unsere Andacht wirft, und wenn wir uns fest vornehmen, ihn in Gott zu untertreten und zu kreuzigen mit seinen Lüsten und Begierden, so hat er doch, ehe wirs uns versehen, uns wieder mit seinen gemeinen Fantasien verlocket. Wir kämpfen und kämpfen und werden müde bis zum Tode und müde des Lebens. Wir hassen die Sünde, wir verwünschen diese Knechtschaft, wir erheben uns mit immer neu gesammelter Kraft und fahren empor mit Flügeln wie Adler, aber wie bald sinken wir wie mit Zaubergewalt niedergezogen wieder zurück. Wir werden unserer Kindschaft nicht anders froh, als wenn wir uns gläubig in Gottes freie unverdiente Gnade bergen und einkehren in das innerste Heiligthum unseres Gemüthes, wo Gottes Geist das Bild Gottes in uns wieder hergestellt hat, denn in unserer Seele und unserem Leibe brennt ein unseliges Feuer, und wenn du, Christ, du Kind Gottes, dieses Feuer nicht täglich löschest mit Thränen der Busse und mit dem Blute des Herrn Jesu, so wird es ein grosser Brand, der dich verzehrt, und zuletzt wird es zu höllischem Feuer. — Und zu diesen Leidenserfahrungen, die wir an uns selber machen, nehmet nun noch dieser Zeit Leiden, die von aussen kommen: den Schmerz über den Unglauben, die Lauheit, die Lieblosigkeit, die uns umgeben; die oft so misslichen und doch unabänderlichen Lebensverhältnisse, in denen wir gefangen sind; die Wunden, die der Tod unserer Lieben in unser Herz reisst; die Vereinsamung, in welche uns Verlust oder Mangel treuer Freunde versetzt; die häufige Vereitelung unserer lautersten Absichten und Täuschung unserer wohlberechtigten Hoffnungen und — Soll ich fortfahren? Es würde ein langes Register. Der Apostel meint vor allem Schmach und Verfolgung um Christi willen. Davon erleiden wir jetzt wenig oder nichts. Aber auch diese Leiden werden, wie in den ersten Jahrhunderten, über die Kirche Christi wieder hereinbrechen, und wenn unser Christenthum minder weltförmig wäre, so würden wir schon jetzt Vorspiele genug davon erleben. — So steht es in uns, so steht es um uns, darum seufzen wir, selbst wir, die wir des Geistes Erstlinge haben, und wir seufzen, wie unser Text sagt, bei uns selbst, das ist, wir seufzen tiefinnerlichst in uns, wir seufzen aus tiefster Brust. Denn ich frage euch alle, die ihr gefunden habt die Eine köstliche Perle, wo habt ihr denn diese köstliche Perle? Müsst ihr

nicht mit dem Apostel sagen (2 Cor. 4, 7): wir haben solchen Schatz in irdenen Gefässen? Die Perle ist eingeschlossen in rauhe harte Muschel und diese Muschel ist angewachsen an ein Felsenriff und es gehen über sie die Wogen des Meeres. Darum seufzen wir bei uns selber, dass der Herr diese Perle doch heraufhole aus dem Meere dieser Welt und dass er sie losbreche von dem Fels der Knechtschaft der Sünde und des Todes und dass er zerschlage die rauhe harte Schale unseres Leibes und — diese Perle befreie.

5.

Und wir seufzen nicht alleine. Seit Gott infolge des Abfalls des Menschen den Erdboden mit dem Fluche belegt hat, sehnt sich alle Creatur mit uns und ängstet sich, wie der Apostel sagt, noch immerdar, das heisst, von damals her bis auf den heutigen Tag. Sie seufzet mit uns und, wie der Apostel im Grundtext andeutungsweise es versinnbildet: sie liegt in Wehen wie eine Gebärerin, und wie einer, der einen Boten aus der Ferne sehnsüchtig erwartet, ausgestreckten Halses das Haupt emporhebt, als ob er den ersehnten herbeiziehen möchte, so ist die Creatur um uns her im Zustande gespanntesten Harrens. Und welches ist die Botschaft, die sie erwartet? Es ist die Offenbarung der Kinder Gottes. Manchen von euch wird das ganz wunderlich klingen. Aber den römischen Christen glaubt der Apostel nichts Unbekanntes zu sagen, denn wir wissen — sagt er, indem er sich mit ihnen zusammenfasst — dass alle Creatur sehnet sich mit uns und ängstet sich noch immerdar. — Lasst mich die Sache durch ein Gleichniss veranschaulichen. Wenn die Sonne scheint, so ist das die Freude der Creatur; es ist die Bedingung ihres Wachsthums und Gedeihens. Nun denkt euch einmal, dass die Sonne am Himmel erlöschte — es würde nicht allein Nacht werden auf immer, es würde auch alles creatürliche Leben verkümmern und endlich ersterben. In ein ähnliches Verhältniss zur Creatur wie die Sonne, aber ein ungleich beziehungs- und einflussreicheres, war der Mensch gestellt. Sein Geist, die Leuchte Gottes in ihm, war bestimmt, das Licht der Verklärung für alle Creaturen seiner Umgebung zu werden. Dieses Licht aber ist durch die Sünde erloschen. Da ist eine tiefe Veränderung in aller Creatur erfolgt — die Himmelssonne scheint ihr noch, aber die Geistessonne ist ihr untergegangen. Nun hat zwar Gott, der da hiess das Licht aus der Finsterniss hervorleuchten, wieder einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben (2 Cor. 4, 6), aber dieser helle Schein ist noch unsichtbar für die Creatur, denn er ist verdeckt von unserem Fleische, wie die Sonne hinter dichten Wolken. Wenn dereinst dieser helle Schein auch an unsern Leibern offenbar werden und die herrliche Freiheit der Kinder Gottes daran zu erblicken sein wird wie in krystallhellem Spiegel, dann wird die ganze Creatur sich freuen im Lichte ihres Kö-

nigs, des Menschen, und das eben ists wonach sie sich sehnet. — Es ist kein Sehnen mit Bewusstsein, aber es ist doch ein Sehnen und das Sehnsuchtsziel ist das vom Apostel genannte. Alle Qualen, welche Menschen den Thieren anthun, alle Qualen, unter welchen die Thiere sich gegenseitig zerfleischen, alle Qualen ihres Verendens machen sich in Schmerzenslauten Luft, welche, recht verstanden, zugleich Sehnsuchtslaute sind, und alle gewaltsame Zernichtung der mit ihrer Frucht den Menschen zu dienen bestimmten Pflanzenwelt macht den Eindruck dieser Sehnsucht, und aller Unfriede, alles Toben der Elemente ist wie Geburtswehen dieser Sehnsucht. So soll es nicht bleiben. Durch die ganze Schrift hindurch ergeht das Evangelium von Erlösung und Verklärung auch an die vernunftlose Creatur. Wenn Gott sein Volk erlöst, dann wird, wie Jesaia weissagt (35, 1), die Wüste und Einöde lustig sein und das Gefilde wird fröhlich stehen und wird blühen wie die Lilien, dann legt die Natur, wie alle Propheten weissagen, wonniglichen Festschmuck an und wie sie die Leiden der Menschen hat theilen müssen, so wird sie auch eine Mitgenossin ihrer Herrlichkeit.

6.

Wie herrlich es sein wird, wenn dieses Seufzen und Sehnen gestillt ist, deutet der Apostel uns an, wenn er sagt, dass dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht werth ist die an uns soll offenbaret werden. Wenn dir hienieden Kummer und Noth an Leib und Seele nagen, wenn Krankheit und Siechthum deinen Geist beschweren, wenn allerlei Trübsale auf dich einstürmen — bedenke: wenn in einer Wagschale dieses gegenwärtige zeitliche Leiden läge und in der andern die künftige ewige Herrlichkeit, wie unendlich gewichtiger du diese befinden würdest als jenes. Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, dann werden wir sein wie die Träumenden. Wie ein nächtlicher Traum, dessen wir uns kaum erinnern können, wie eine winzige vor der Sonne verschwundene Wolke — so wird hinter uns liegen was wir diesseits erduldeten. Wie bald vergissest du der überstandenen Krankheit, wenn du dich wieder leiblich wohl fühlest, und wie oft sagst du da, dass du nun erst die Gesundheit recht zu schätzen wissest. Wie wird nun vollends alles zeitliche Weh dir in der Erinnerung zusammenschrumpfen und wie wohl wirst du dich fühlen, wenn dieser dein Leib zur auswendigen Offenbarung, zum herrlichen Gefässe und zum freien, von der Sünde und allen ihren Folgen befreiten Werkzeuge deines inwendigen Geisteslebens geworden sein wird und wenn selbst alle Möglichkeit der Krankheit und des Unfalls und der Schmerzen, alle Möglichkeit der Versuchung zur Sünde und des Missbrauchs zur Sünde und der Entstellung durch Sünde von ihm genommen ist! Wie Befreite aus einem Kerker werden wir da mit dem Psal-

misten jubeln (Ps. 124, 7): Unsere Seele ist entronnen, wie ein Vogel dem Stricke des Voglers, der Strick ist zerrissen und wir sind los. — Blicken wir dann über uns und um uns, so sehen wir uns umgeben von einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Es ist derselbe Himmel und dieselbe Erde, und doch sind es auch andere, wie es derselbe Leib ist, der uns umkleidet, und doch ein anderer. Die ganze Welt erscheint nun wie eine Neuschöpfung der göttlichen Liebe. Bisher walteten in der Welt der Zorn und die Gnade. Nun ist der Zorn erloschen. Das Blut Jesu Christi hat ihn ausgelöscht. Der Zorn ist erloschen, die Gnade hat ihr Werk vollbracht und die Liebe regieret. Das Seufzen der Creatur ist verschlungen in Wonne und ihr Kreissen in Frohlocken und ihr Harren in Befriedigung und ihre Verwesung in Glorie und ihre Knechtschaft in Triumph. Die an Christum gläubige Menschheit ist nun verklärt in das Bild des verklärten Gottmenschen und alle sichtbare Creatur ist verklärt in das Bild der verklärten Menschheit. Es ist Friede zwischen Gott und Menschen, Friede zwischen Geist und Leib des Menschen, Friede zwischen Menschheit und Creatur, Friede zwischen allen Creaturen. Das Blut Jesu Christi hat Frieden gemacht. Durch ihn hat Gott hat alles versöhnet zu ihm selbst, es sei auf Erden oder im Himmel.

7.

Aber nicht von allen Menschen ohne Ausnahme gilt das. Nur was in dieser Zeitlichkeit seufzet und sich sehnet, wird sich freuen, nur die Weinenden werden lachen. Nur die Trauernden in Zion, wie Jesaia weissagt (61, 3), werden Schmuck für Asche und Freudenöl für Traurigkeit und schöne Kleider für einen betrübten Geist empfangen. Und nur die welche schon in dieser Zeitlichkeit die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, werden die Verklärung ihres Leibes und die Freude über die Verklärung der Natur erleben, nur die welche schon jetzt den Geist haben, der ihnen Zeugniss giebt dass sie Gottes Kinder sind, der in ihnen rufet: Abba lieber Vater. Der Apostel nennt ja die Vollendung, nach welcher alle Creatur sich mit uns sehnet, die Offenbarung der Kinder Gottes, die volle Verwirklichung ihrer herrlichen Freiheit. Wer kein Kind Gottes ist, wie kann der als Kind Gottes offenbar werden? und wer die Knechtschaft dieses vergänglichen Weltlebens so lieb hat, dass er gern ewig ihrer geniessen möchte, wie sollte dem die herrliche Freiheit der Kinder Gottes sich aufdringen! — Ihr denen der Bauch ihr Gott ist, wie passt für euch der Leib der Verklärung! Was frommt er euch, die ihr eure Glieder begebet zu Waffen der Ungerechtigkeit? Ihr werdet auch nicht leiblos bleiben, ihr werdet auch auferstehen, aber an eurem Leibe wird was in euch ist offenbar werden. Nicht Gottes Bild, welches in euch erloschen war und erloschen geblieben ist, weil ihr der wiederherstellen-

den Gnade widerstandet, sondern das Bild der Thiere, nach deren Weise ihr dem Laster fröhntet, und das Bild des Teufels, dessen Schlangensamen ihr in euch hegtet und pflegtet. Denn wenn an die so in den Gräbern liegen der Machtruf des Sohnes Gottes, des Erstgeborenen von den Todten, ergeht, dann werden, wie schon im Alten Testament Gottes Engel dem Daniel sagte (12, 2), die Vielen, so unter der Erde schlafen, aufwachen, etliche zum ewigen Leben, etliche zu ewiger Schmach und Schande.

Register.

I.

Besprochene Bibelstellen.

Gen. c. 1. S. 43 ff.
Gen. 1, 2 — 85.
Gen. 1, 3 — 274.
Gen. 1, 4 — 177.
Gen. 1, 26 — 46.
Gen. 2, 4 — 181.
Gen. 2, 7 — 52 ff. 66. 68. 153. 155. 169 f. 275. 347. 349. 419.
Gen. 2, 15 — 43.
Gen. 2, 17 — 92 ff.
Gen. 2, 19 f. — 141.
Gen. 2, 21 f. — 79.
Gen. 2, 25 — 95 ff.
Gen. 3, 9 — 104.
Gen. 3, 10 — 95 ff.
Gen. 3, 13 — 92.
Gen. 3, 15 — 108.
Gen. 3, 19 — 92 ff. 241 ff. 353. 356.
Gen. 4, 1 — 84.
Gen. 4, 10 — 198.
Gen. 5, 3 — 82 f.
Gen. 6, 1 f. — 46. 85. 91. 177.
Gen. 6, 3 — 64. 183. 325.
Gen. 7, 22 — 62.
Gen. 9, 4–6 — 189. 195 f.
Gen. 9, 6 — 51.
Gen. 9, 13 — 180.
Gen. 9, 22 f. — 97.
Gen. c. 15 — 361.
Gen. 15, 17 — 148.
Gen. 17, 17 — 204.
Gen. c. 18 — 401.
Gen. 18, 5 — 203.
Gen. c. 20 — 238.
Gen. 28, 12 ff. — 239.
Gen. 29, 6 — 242.
Gen. 31, 10–13 — 239.
Gen. 31, 20 — 204.
Gen. 31, 24 — 238.
Gen. 32, 33 — 190.
Gen. 37, 5–11 — 236.
Gen. 37, 21 — 346.
Gen. c. 40 — 236.
Gen. c. 41 — 239.
Gen. 43, 30 — 222.
Gen. 48, 14 S. 211.
Gen. 49, 6 — 70. 223.
Gen. 49, 33 — 361.
Ex. 3, 2 — 149.
Ex. 3, 14 — 127. 164.
Ex. 7, 11 f. — 264.
Ex. 13, 21 f. — 148.
Ex. 14, 24 — 148.
Ex. 15, 8. 10 — 63. 189.
Ex. 16, 16 — 211.
Ex. 19, 16 ff. — 148.
Ex. 23, 9 — 160. 161.
Ex. 28, 3 — 205.
Ex. 32, 22 — 196.
Ex. 33, 14 f. — 211.
Ex. 33, 22 f. — 298.
Ex. 34, 29 ff. — 211.
Ex. 35, 21 — 127. 204.
Ex. 35, 29 — 204.
Lev. 3, 17 — 197.
Lev. 8, 10 ff. — 211.
Lev. 15, 2 — 97.
Lev. 17, 11. 14 — 189. 196 f.
Lev. 18, 17 — 202.
Lev. 19, 28 — 386.
Num. 12, 6–8 — 240.
Num. 12, 8 — 34.
Num. 15, 28 — 156.
Num. 16, 22 — 60. 83. 175.
Num. 16, 30. 33 — 354.
Num. 23, 10 — 346.
Num. 23, 23 — 264.
Num. 24, 9 — 219.
Deut. 1, 34 — 193.
Deut. 4, 11 — 189.
Deut. 4, 29 — 207.
Deut. 4, 33 — 193.
Deut. 12, 15 — 162.
Deut. 12, 23 f. — 189. 197.
Deut. 13, 2 ff. — 240.
Deut. 13, 7 — 160.
Deut. 18, 10–12 — 265.
Deut. 20, 16 — 116.
Deut. 22, 26 — 346.
Deut. 24, 6 — 162.

Deut. 27, 25 S. 198.
Deut. 28, 28 — 247.
Deut. 28, 34 — 246.
Deut. 31, 21 — 206.
Deut. 32, 46 — 204.
Deut. 33, 3 — 91.

Jos. 5, 8 — 243.
Jos. 24, 10 — 264.

Richt. 5, 30 — 211.
Richt. 7, 13 f. — 236.

1 Sam. 1, 15 — 161.
1 Sam. 10, 5 ff. — 219.
1 Sam. 14, 32 f. — 197.
1 Sam. 16, 15 — 260.
1 Sam. 18, 10 — 247.
1 Sam. 19, 9 — 260.
1 Sam. 19, 20–24 — 219.
1 Sam. 21, 14–16 — 247.
1 Sam. 24, 6 — 100.
1 Sam. 25, 37 — 220.
1 Sam. 26, 12 — 231.
1 Sam. c. 28 — 264. 364. 386.
1 Sam. 28, 6 — 239.
1 Sam. 28, 13 f. — 354. 368.
2 Sam. 13, 2 — 245.
2 Sam. 17, 11 — 211.
2 Sam. 18, 14 — 189.
2 Sam. 22, 16 — 189.

1 Kön. 2, 44 — 100.
1 Kön. 3, 5 ff. — 239.
1 Kön. 3, 26 — 222.
1 Kön. 8, 17 — 204.
1 Kön. 17, 21 f. — 385. 220.
2 Kön. 4, 34 f. — 385.
2 Kön. 5, 26 — 204.
2 Kön. 13, 21 — 385.

Jes. 2, 22 — 60. 62. 188.
Jes. 3, 9 — 194.
Jes. 5, 14 — 162. 200.
Jes. 5, 27 — 231.
Jes. 6, 3 — 179.
Jes. 7, 15 f. — 124.
Jes. 10, 7 — 204.
Jes. 10, 17 — 98. 149.
Jes. 11, 2 — 34. 147 f.
Jes. c. 14 — 369.
Jes. 14, 9 f. — 364.
Jes. 14, 12–15 — 90.
Jes. 17, 11 — 245.
Jes. 18, 2 — 192.
Jes. 22, 11 — 24.
Jes. c. 24–27 S. 356.
Jes. 24, 13 — 97.
Jes. 26, 9 — 114. 160. 237.
Jes. 26, 19 — 358. 389.
Jes. 29, 8 — 162.
Jes. 29, 16 — 297.
Jes. 30, 33 — 188.
Jes. 31, 3 — 64.
Jes. 33, 14 — 149.
Jes. 35, 1 — 425.
Jes. 38, 12 — 183. 348.
Jes. 38, 18 — 362.
Jes. 40, 28 — 80.
Jes. 42, 5 — 60.
Jes. 44, 16 — 190.
Jes. 45, 7 — 249.
Jes. 47, 9 — 142.
Jes. 49, 1. 5 — 172.
Jes. 53, 2 f. — 422.
Jes. 53, 12 — 189. 198. 293.
Jes. 56, 10 — 234.
Jes. 57, 16 — 60. 80.
Jes. 57, 21 — 121.
Jes. 58, 10 — 162.
Jes. 61, 3 — 426.
Jes. 63, 9 — 211.
Jes. 63, 15 — 222.
Jes. 65, 17 — 204.
Jes. 66, 24 — 384.
Jer. 1, 5 — 22 ff. 172.
Jer. 2, 13 — 151.
Jer. 2, 34 — 198.
Jer. 4, 19 — 75. 161. 223.
Jer. 6, 7 — 121.
Jer. 12, 2 — 224.
Jer. 17, 9 — 244.
Jer. 23, 9 — 185.
Jer. 23, 24 — 176.
Jer. 23, 26 — 234.
Jer. 29, 8 — 240.
Jer. 33, 24 — 190.
Jer. 38, 16 — 60. 80. 160.

Ez. c. 1 — 34. 148. 150 f.
Ez. 8, 1 — 219.
Ez. 11, 5 — 156.
Ez. 11, 19 — 208.
Ez. 11, 24 f. — 219.
Ez. 18, 4 — 175.
Ez. 25, 15 — 162.
Ez. 26, 20 — 354.
Ez. 28, 13–15 — 50.
Ez. c. 31 — 369.
Ez. 31, 16 — 364.
Ez. 32, 17 ff. — 364.
Ez. 32, 18 — 354.

Ez. 33, 25 S. 197.
Ez. 37, 1–14 — 62 f.
Ez. 37, 5 f. — 188.
Ez. 43, 2 — 151. 179.
Ez. 47, 12 — 416.

Hos. 9, 7 — 247.
Hos. 11, 8 — 114.
Jo. 3, 1 — 239.
Mi. 7, 3 — 164.
Hab. 3, 1 — 315 f.
Hab. 3, 16 — 221.
Sach. 3, 7 — 311.
Sach. 4, 1–4 — 34. 147. 184 f.
Sach. 12, 1 — 60. 80.

Ps. 5, 10 — 203. 221.
Ps. 6, 6 — 362.
Ps. 7, 6 — 70.[1]
Ps. 7, 10 — 224.
Ps. 8, 3 — 174.
Ps. 8, 6 — 49.
Ps. 12, 3 — 206.
Ps. 13, 3 — 161.
Ps. 16 — 355.
Ps. 16, 7 — 224.
Ps. 16, 9 — 70.
Ps. 17 — 355.
Ps. 17, 15 — 34.
Ps. 18, 15 — 99.
Ps. 19, 3 — 302.
Ps. 19, 5 — 192.
Ps. 22, 10 f. — 80. 172.
Ps. 22, 21 — 75.
Ps. 24, 4 — 175.
Ps. 27, 8 — 204.
Ps. 31, 10 — 191. 221.
Ps. 33, 6 — 192.
Ps. 34, 9 — 310.
Ps. 35, 4 — 96.
Ps. 35, 25 — 162.
Ps. 36, 9 — 311.
Ps. 36, 10 — 151.
Ps. 38, 11 — 208.
Ps. 39, 4 — 203.
Ps. 40, 9 — 221 f.
Ps. 40, 13 — 203.
Ps. 42, 5 — 114.
Ps. 43 — 75.
Ps. 44, 16 — 97.
Ps. 44, 24 — 235.
Ps. 49 — 355.
Ps. 49, 4 S. 204.
Ps. 49, 12 — 221.
Ps. 49, 15 — 351. 369.
Ps. 49, 19 f. — 346.
Ps. 50, 1 — 34.
Ps. 51, 7 — 167.
Ps. 51, 8 — 224.
Ps. 51, 12 — 68. 221.
Ps. 51, 14 — 127.
Ps. 56, 5 — 115.
Ps. 57, 9 — 75.
Ps. 58, 4 — 172.
Ps. 58, 10 — 154.
Ps. 63, 10 — 353. 357.
Ps. 73 — 355.
Ps. 73, 20 — 234.
Ps. 73, 21 — 224.
Ps. 73, 26 — 109.
Ps. 77, 7 — 155.
Ps. 78, 8 — 109.
Ps. 84, 3 — 207.
Ps. 84, 8 — 415.
Ps. 86, 11 — 160.
Ps. 88, 6 — 123.
Ps. 88, 11–13 — 362. 365.
Ps. 89, 49 — 190.
Ps. 90, 2 — 83.
Ps. 90, 4 — 382.
Ps. 90, 7 f. — 241.
Ps. 94, 21 — 198.
Ps. 102, 5 — 189.
Ps. 103, 1 — 221.
Ps. 104, 29 f. — 55. 68. 93. 352.
Ps. 104, 31 — 177.
Ps. 105, 22 — 160.
Ps. 110, 3 — 127.
Ps. 111, 10 — 147.
Ps. 112, 4 — 149.
Ps. 116, 7 — 109.
Ps. 121, 4 — 235.
Ps. 127, 2 — 235.
Ps. 131, 2 — 109.
Ps. 133, 2 — 211.
Ps. 139, 1. 17 — 140. 141.
Ps. 139, 8. 12 — 149.
Ps. 139, 13–16 — 167–169. 187. 345.
Ps. 139, 14 — 156.
Ps. 139, 15 — 80.
Ps. 139, 16 — 25.
Ps. 141, 8 — 346.
Ps. 142, 4 — 114.
Ps. 143, 7 — 109.

[1]) Der neueste Ausleger der Psalmen (Hupfeld) bemerkt zu dieser Stelle, dass die Seele כבודי heisse entweder als des Menschen kostbarstes Gut oder „als Abglanz des göttlichen כבוד“.

Ps. 144, 6 S. 99.
Ps. 147, 18 — 63.

Spr. 4, 23 — 189.
Spr. 7, 23 — 223.
Spr. 8, 22–31 — 28 f. 151 f. 154.
Spr. 9, 1 — 152.
Spr. 12, 10 — 222.
Spr. 12, 28 — 356.
Spr. 13, 12 — 245.
Spr. 13, 25 — 220.
Spr. 14, 10 — 207.
Spr. 14, 30 — 207.
Spr. 15, 24 — 356.
Spr. 17, 22 — 207.
Spr. 18, 20 — 142.
Spr. 20, 27 — 69. 116. 221.
Spr. 22, 18 — 221.
Spr. 23, 2 — 160. 162.
Spr. 23, 15 — 114.
Spr. 23, 16 — 224.
Spr. 23, 35 — 246.
Spr. 26, 18 — 247.
Spr. 30, 19 — 83.

Iob 1, 21 — 169. 345.
Iob 2, 6 — 160.
Iob 3, 3 — 167.
Iob 4, 12–21 — 238.
Iob 4, 13 — 142.
Iob 4, 15 — 188.
Iob 4, 19 — 183.
Iob 4, 21 — 184.
Iob 6, 9 — 184.
Iob 8, 10 — 205.
Iob 10, 8 — 54.
Iob 10, 8–12 — 168.
Iob 11, 20 — 188. 346.
Iob 12, 3 — 205.
Iob 14, 12 — 345.
Iob 14, 21 f. — 384.
Iob 15, 35 — 221.
Iob 16, 13 — 224.
Iob 19, 17 — 221.
Iob 19, 27 S. 224.
Iob 20, 8 — 234.
Iob 21, 24 — 189.
Iob 24, 12 — 198.
Iob 27, 3 — 60. 62. 189.
Iob 27, 6 — 100.
Iob 27, 8 — 183. 348.
Iob c. 28 — 28.
Iob 30, 18 — 183.
Iob 32, 8 — 166.
Iob 32, 19 — 221.
Iob 33, 4 — 59. 80. 169.
Iob 33, 6 — 169.
Iob 33, 15 f. — 238.
Iob 33, 19 — 242.
Iob 33, 30 — 189.
Iob 34, 14 f. — 68. 93. 352.
Iob 37, 1 — 208.
Iob 38, 4–7 — 43.
Iob 38, 28 — 83.
Iob 38, 36 — 224.
Iob 41, 13 — 188. 200.

Hohesl. 4, 3 — 193.
Hohesl. 4, 1–5 — 186.
Hohesl. 5, 2 — 233 f.
Hohesl. 7, 10 — 234.
Thren. 2, 11 — 223.
Thren. 2, 12 — 198.
Thren. 2, 19 — 185.
Thren. 3, 33 — 204.
Thren. 3, 48–51 — 191.
Thren. 3, 65 — 247.
Koheleth (Prediger) 1, 13 — 204.
Koh. 2, 14 — 210.
Koh. 3, 11 — 20. 352.[1]
Koh. 3, 21 — 93. 352. 356.
Koh. 5, 2 — 237.
Koh. 5, 6 — 234.
Koh. 6, 3–5 — 172.
Koh. 6, 9 — 161.
Koh. 7, 25 — 114.
Koh. 7, 29 — 126.
Koh. 8, 1 — 211.

1) Oehler in seiner trefflichen Schrift „Die Grundzüge der alttest. Weisheit“ (1855) hält in dieser Stelle die Bedeutung *aeternitas* mit Verweisung auf V. 14 fest: „die Befriedigung, welche der Mensch aus seinem Schaffen und Wirken gewinnt, wird, wie 2, 12 ff. gezeigt worden, zunichte, sobald er erwägt, dass er damit kein sein vergängliches Dasein überdauerndes bleibendes Resultat gewinnt. Dass der Mensch es nicht lassen könne, ein Unvergängliches in seinem Wirken zu erstreben, ist der nächste Sinn der Worte: Gott hat die Ewigkeit in des Menschen Herz gelegt.“ Dennoch fragt sichs mir, ob עלם, welches V. 14 die unabsehbare Dauer bedeutet, in V. 11 nicht vielmehr die Welt als das unabsehbar Dauernde (αἰών, *seculum*) bezeichnet, wie es auch von Elster verstanden wird. Der Drang, über das Weltganze zu reflectiren, ist dem Menschen angeboren, ohne dass er Gottes Werk in seinem ganzen Umfange zu fassen vermag.

Koh. 8, 8 S. 346.
Koh. 9, 4 f. — 363.
Koh. 9, 9 — 190.
Koh. 9, 10 — 363. 364.
Koh. 10, 13 — 247.
Koh. 10, 20 — 100.
Koh. 11, 5 — 83. 168.
Koh. 12, 2 — 116.
Koh. 12, 6 — 184.
Koh. 12, 7 — 93. 356.
Esth. 7, 5 — 203.

Dan. 1, 8 — 204.
Dan. 1, 17 — 236. 239.
Dan. 2, 22 — 34. 151.
Dan. 2, 28 — 210.
Dan. 2, 30 — 210.
Dan. 4, 13 — 208. 247.
Dan. 4, 23 — 33.
Dan. 7, 10 — 148.
Dan. 7, 15 — 183.
Dan. 12, 2 — 356. 427.

1 Chr. 10, 13 — 364.
1 Chr. 28, 12 — 156.
2 Chr. 7, 11 — 204.

(Aus den Apokryphen:)

Judith 16, 17 — 384.
Weish. 1, 6 — 224.
Weish. 1, 7 — 154. 176.
Weish. 1, 11 — 346.
Weish. 2, 2 — 348.
Weish. 2, 23 — 350.
Weish. 3, 1 — 346. 384.
Weish. 3, 4 — 351.
Weish. 6, 13—20 — 356.
Weish. 7, 22 — 75.
Weish. 7, 26 — 29. 150.
Weish. 9, 15 — 183.
Weish. 10, 5 — 222.
Weish. 12, 1 — 176.
Weish. 16, 14 — 346.
Weish. 18, 17—19 — 236.
Sir. 15, 14 — 125.
Sir. 17, 27 f. — 362. 391.
Sir. 17, 30 — 350.
Sir. 19, 12 — 221.
Sir. 31, 1 f. — 234.
Sir. 31, 3 — 237.
Sir. 31, 5 — 233.
Sir. 34, 2 — 232.
Sir. 36, 13 — 297.
Sir. 38, 23 — 346.
Sir. 40, 1 — 345.
Sir. 41, 4 — 351.
Sir. 43, 26 f. S. 176.
Sir. 46, 20 — 364.
Sir. 51, 21 — 221.
1 Macc. 2, 24 — 224.
1 Macc. 13, 28 — 386.
2 Macc. 7, 22 f. — 168.
Gesang der drei Männer v. 63 — 346.

Matth. 1, 20 — 233.
Matth. 4, 24 — 249. 252.
Matth. 5, 25 — 407.
Matth. 6, 23 — 69. 191.
Matth. 6, 25 — 64.
Matth. 6, 30 — 80.
Matth. 8, 17 — 242.
Matth. 8, 28 ff. — 252 f.
Matth. 8, 31 — 403.
Matth. 9, 18 — 211.
Matth. 9, 32 f. — 251.
Matth. 10, 28 — 347.
Matth. 10, 39 — 122.
Matth. 11, 14 f. — 408.
Matth. 11, 25 — 174.
Matth. 12, 22—24 — 251.
Matth. 12, 27 — 254.
Matth. 12, 34 — 205.
Matth. 12, 40 — 189. 357.
Matth. 12, 43—45 — 252. 257.
Matth. 13, 43 — 422.
Matth. 14, 1 f. — 406.
Matth. 16, 14 — 406.
Matth. 16, 28 — 191.
Matth. 17, 3 — 368.
Matth. 17, 12 — 408.
Matth. 17, 14—21 — 251.
Matth. 18, 6 — 309.
Matth. 23, 35 — 198.
Matth. 24, 48 — 204.
Matth. 25, 5 — 231.
Matth. 26, 38 — 286.
Matth. 27, 19 — 238.
Matth. 27, 50 — 346.
Matth. 27, 51 — 358.
Matth. 25, 18 — 284.

Mrc. 1, 26 — 253.
Mrc. 5, 1—17 — 252 f.
Mrc. 7, 30 — 253.
Mrc. 9, 14—29 — 251. 252.
Mrc. 9, 24 — 122.
Mrc. 13, 32 — 284.

Luc. 1, 25 — 172.
Luc. 1, 35 — 85.
Luc. 1, 36 — 167.
Luc. 1, 51 — 206.

Luc. 1, 80 S. 174.
Luc. 2, 19 — 204.
Luc. 2, 26 — 190.
Luc. 4, 34 — 253.
Luc. 4, 41 — 253.
Luc. 6, 19 — 211.
Luc. 8, 2 — 251. 253.
Luc. 8, 26–39 — 252 f.
Luc. 9, 30 f. — 368.
Luc. 9, 32 — 231.
Luc. 9, 37–42 — 251.
Luc. 12, 58 — 407.
Luc. 13, 11 — 251.
Luc. 16, 19 ff. — 370.
Luc. 20, 35 f. — 50. 73. 401.
Luc. 23, 46 — 286.

Joh. 1, 1 — 138.
Joh. 1, 3 — 55.
Joh. 1, 4 — 150.
Joh. 1, 4. 5. 9 — 303 f. 306.
Joh. 1, 13 — 201 f. 326.
Joh. 1, 14 — 287.
Joh. 1, 18 — 285.
Joh. 1, 21 — 406. 408.
Joh. 3, 6 — 341.
Joh. 3, 7 f. — 295–297.
Joh. 3, 8 — 163.
Joh. 3, 13 — 285.
Joh. 3, 14 f. — 309.
Joh. 3, 17 — 124.
Joh. 3, 36 — 108. 190.
Joh. 5, 37 — 34.
Joh. c. 6 — 402.
Joh. 6, 41 — 27.
Joh. 6, 63 — 60.
Joh. 7, 38 — 221.
Joh. 8, 44 — 44. 121.
Joh. 8, 51 — 191.
Joh. 9, 1–3 — 255.
Joh. 9, 2 — 406.
Joh. 9, 4 — 349. 363.
Joh. 9, 39 — 124.
Joh. 11, 11 — 345.
Joh. 11, 12 — 232.
Joh. 11, 51 — 313.
Joh. 12, 31 — 44.
Joh. 12, 41 — 47.
Joh. 12, 47 — 124.
Joh. 13, 27 — 255. 257.
Joh. 14, 2 — 416.
Joh. 16, 13–15 — 151.
Joh. 17, 5 — 284. 287.
Joh. 17, 24 — 404.
Joh. 19, 30 — 346.
Joh. 20, 22 — 58.

Act. (Apostelg.) c. 2 S. 314.
Act. 2, 3 f. — 211.
Act. 2, 27 — 357.
Act. 4, 32 — 206.
Act. 7, 23 — 204.
Act. 8, 22 — 206.
Act. 8, 23 — 223.
Act. 9, 3 — 422.
Act. 10, 10 — 239.
Act. 10, 46 f. — 314.
Act. 11, 5 — 239.
Act. 13, 48 — 25 f.
Act. 15, 20. 29 — 197.
Act. 15, 26 — 346.
Act. 16, 9 — 239.
Act. 16, 16–18 — 266.
Act. 17, 26 — 84. 201.
Act. 17, 28 — 58. 105. 115. 177.
Act. 17, 29 — 165.
Act. 18, 9 f. — 239.
Act. 19, 13–16 — 252 f. 254.
Act. 19, 19 — 262.
Act. 20, 9 — 231.
Act. 20, 28 — 199.
Act. 22, 17 — 239. 313.
Act. 23, 1 — 103.
Act. 23, 11 — 239.
Act. 24, 16 — 103.
Act. 26, 13 — 149.
Act. 26, 18 — 95.
Act. 27, 23 f. — 239.

Röm. 1, 20 — 30. 140.
Röm. 1, 21 ff. — 301–303.
Röm. 1, 26 — 118.
Röm. 1, 28 — 143.
Röm. 2, 7 — 351.
Röm. 2, 15 — 100. 101–103.
Röm. 2, 28 f. — 328.
Röm. 4, 17 — 24.
Röm. 5, 12–c. 6 — 321.
Röm. 5, 12 — 92.
Röm. 5, 16. 18 — 336.
Röm. 6, 7 — 237.
Röm. 6, 17 — 204.
Röm. 6, 20 — 126.
Röm. c. 7–8, 4 — 320–339.
Röm. 7, 9 f. — 407.
Röm. 7, 14 — 125 f.
Röm. 7, 19 f. — 125 f.
Röm. 7, 22 — 146. 331–333.
Röm. 7, 24 — 377.
Röm. 8, 3 — 287. 341.
Röm. 8, 9 — 313.
Röm. 8, 10 — 339.
Röm. 8, 10. 11 — 367. 400.

Röm. 8, 13 S. 326.
Röm. 8, 16 — 100. 117. 155. 293.
Röm. 8, 18—23 — 419 ff.
Röm. 8, 24 — 416.
Röm. 8, 29 — 279.
Röm. 9, 1 — 100. 104.
Röm. 9, 20 f. — 297.
Röm. 9, 22 — 26.
Röm. 11, 33 — 161. 166 f.
Röm. 12, 2 — 156.
Röm. 13, 1 — 116.
Röm. 14, 5 — 140.
Röm. 14, 23 — 103.

1 Cor. 2, 9 f. — 311.
1 Cor. 2, 11 — 69. 116 f. 128. 130. 155. 293.
1 Cor. 2, 12—16 — 293. 298.
1 Cor. 2, 14 — 143.
1 Cor. 4, 4 — 100. 104.
1 Cor. 5, 3 — 293.
1 Cor. 6, 12 ff. — 73.
1 Cor. 6, 16 f. — 79.
1 Cor. 7, 37 — 204.
1 Cor. 8, 7 — 103.
1 Cor. 11, 3 — 76. 211.
1 Cor. 11, 7 f. — 76. 79.
1 Cor. 11, 29—32 — 305.
1 Cor. c. 12—14 — 143 f. 314—318.
1 Cor. 13, 12 — 110.
1 Cor. 13, 13 — 416.
1 Cor. 14, 20 — 223.
1 Cor. 14, 33 — 94.
1 Cor. 15, 20 — 362.
1 Cor. 15, 36—38 — 80.
1 Cor. 15, 40 — 48.
1 Cor. 15, 42—44 — 402. 422.
1 Cor. 15, 45 ff. — 70 ff. 171. 288—291. 293.
1 Cor. 15, 48 f. — 375. 376.
1 Cor. 15, 49 — 50.
1 Cor. 15, 52 — 399.
2 Cor. 1, 11 — 114.
2 Cor. 1, 12 — 100.
2 Cor. 3, 2 f. — 208.
2 Cor. 3, 17 — 306.
2 Cor. 4, 4 — 90.
2 Cor. 4, 6 — 425.
2 Cor. 4, 7 — 184. 424.
2 Cor. 4, 16 — 146. 331—333.
2 Cor. 5, 1 — 54.
2 Cor. 5, 1—4 — 375—378. 383.
2 Cor. 5, 1 ff. — 183. 383. 416.
2 Cor. 5, 13 — 239.
2 Cor. 7, 1 — 293.
2 Cor. 9, 7 — 204.
2 Cor. 11, 3 S. 92.
2 Cor. 12, 1—4 — 204. 311. 358.
2 Cor. 12, 7 — 251.

Gal. 1, 8 — 240.
Gal. 1, 15 — 172.
Gal. 2, 20 — 311.
Gal. 3, 1 — 269.
Gal. 3, 4 — 376.
Gal. 3, 13 f. — 108.
Gal. 4, 3 — 180.
Gal. 5, 16 ff. — 325.
Gal. 5, 16—18 — 329. 338 f.
Gal. 5, 17 — 121.
Gal. 5, 19 — 341.
Gal. 5, 20 — 263. 265.
Gal. 5, 22 — 339.

Eph. 2, 2 — 154.
Eph. 2, 3 — 107. 121 f. 144. 325. 333.
Eph. 3, 5 — 312.
Eph. 3, 9 — 161. 167. 281.
Eph. 3, 10 f. — 29. 152.
Eph. 3, 16 — 146. 331—333.
Eph. 4, 8 — 358.
Eph. 4, 9 f. — 357.
Eph. 4, 10 — 284.
Eph. 4, 17 — 143. 333.
Eph. 4, 21 — 224.
Eph. 4, 23 — 117. 143 ff. 156. 338.
Eph. 4, 24 — 51.
Eph. 5, 8 — 306.
Eph. 5, 9 — 339.
Eph. 5, 14 — 297.
Eph. 5, 22 ff. — 79.
Eph. 5, 23 — 76. 211.
Eph. 6, 6 — 160.
Eph. 6, 12 — 154.

Phil. 1, 23 — 383.
Phil. 2, 6 — 34.
Phil. 2, 7 — 287.
Phil. 2, 10 — 354.
Phil. 3, 20 — 311.
Phil. 3, 21 — 401.
Phil. 4, 7 — 145.

Col. 1, 15—17 — 139. 177. 281.
Col. 1, 27 — 298.
Col. 2, 15 — 358.
Col. 2, 18 f. — 264.
Col. 2, 18 — 143. 333.
Col. 2, 19 — 211.
Col. 3, 3 — 298.
Col. 3, 10 — 51.
Col. 3, 23 — 162.

1 Thess. 4, 13ff. S. 362.
1 Thess. 4, 15—17 — 376.
1 Thess. 5, 23 — 64. 70. 294. 341.
2 Thess. 2, 9 — 265.

1 Tim. 2, 1 — 315.
1 Tim. 2, 14 — 92.
1 Tim. 3, 9 — 103.
1 Tim. 4, 2 — 103.
1 Tim. 6, 4f. — 244.
1 Tim. 6, 16 — 34. 351.
2 Tim. 3, 16 — 319.
Tit. 1, 15 — 103.
Tit. 3, 5 — 68.

Philem. v. 12 — 222.

Hebr. 1, 3 — 114. 139. 150. 286.
Hebr. 2, 14 — 249.
Hebr. 4, 2 — 304.
Hebr. 4, 5 — 367.
Hebr. 4, 12 — 64. 190.
Hebr. 6, 4f. — 296.
Hebr. 8, 5 — 380f.
Hebr. 9, 11 — 380. 381.
Hebr. 9, 14 — 104. 199.
Hebr. 10, 19f. — 358 380.
Hebr. 10, 22 — 103.
Hebr. 10, 27 — 403.
Hebr. 11, 3 — 24. 140.
Hebr. 11, 39 — 363.
Hebr. 12, 9 — 83.
Hebr. 12, 19 — 158. 193.
Hebr. 12, 23 — 346. 399. 416.
Hebr. 12, 29 — 149.
Hebr. 13, 18 — 103.

Jac. 1, 17 — 35. 148.
Jac. 1, 18 — 83.
Jac. 1, 23 — 194.
Jac. 2, 26 — 64. 155.
Jac. 3, 6 — 150. 157.
Jac. 3, 7 — 117.
Jac. 3, 9 — 51.
Jac. 3, 15 — 167.
Jac. 3, 17 — 152.
Jac. 5, 5 — 203.

1 P. 1, 3 — 83.
1 P. 1, 10f. — 318.
1 P. 1, 13f. — 183.
1 P. 2, 11 — 160. 328. 339.
1 P. 2, 16 — 126.
1 P. 2, 19 — 101.
1 P. 3, 4 — 146. 331f. 338. 339.
1 P. 3, 18f. S. 357. 359. 361.
1 P. 3, 19 — 346.
1 P. 4, 6 — 358.
2 P. 1, 4 — 107. 117. 298.
2 P. 1, 21 — 312.
2 P. 2, 12 — 118.
2 P. 3, 8 — 382.

1 Joh. 1, 1—3 — 287.
1 Joh. 1, 5 — 91. 149.
1 Joh. 3, 2 — 298. 404.
1 Joh. 3, 8 — 44.
1 Joh. 3, 9 — 83.
1 Joh. 3, 14 — 93.
1 Joh. 4, 16 — 91.
1 Joh. 4, 18 — 99.

Jud. v. 6 — 44.
Jud. v. 7 — 361.
Jud. v. 8 — 237.
Jud. v. 10 — 138.
Jud. v 19 — 293.
Jud. v. 25 — 33.

Apok. 1, 4 — 34.
Apok. 1, 10 — 240. 313.
Apok. 1, 18 — 355.
Apok. 2, 11 — 93.
Apok. 3, 1 — 147.
Apok. 3, 4f. — 374.
Apok. 3, 18 — 374.
Apok. 4, 3. 5. 8 — 34.
Apok. 4, 4 — 374.
Apok. 5, 6 — 34.
Apok. 6, 4 — 188.
Apok. 6, 9f. — 346. 354. 393f.
Apok. 6, 11 — 374.
Apok. c. 7 — 369.
Apok. 7, 9. 13 — 374.
Apok. 7, 15 — 366.
Apok. 13, 8 — 27.
Apok. 13, 18 — 140.
Apok. 14, 5 — 394.
Apok. 14, 13 — 367.
Apok. 15, 5 — 381.
Apok. 16, 3 — 59.
Apok. 16, 15 — 373.
Apok. 19, 14 — 374.
Apok. 20, 4 — 346.
Apok. 20, 12f. — 351.
Apok. 20, 14 — 358. 389.
Apok. 21, 6 — 151.
Apok. 21, 22 — 381.
Apok. 22, 1 — 148.
Apok. 22, 2 — 416.

II.

Berücksichtigte jetztlebende Schriftsteller.

Aberle 264. 266. 270.
B., G. C. aus H. (Verf. der anon. Schrift Anm. 2) 180.
Barth, Georg 225. 259. 270.
Baumgarten, Michael 184. 197.
Bautain (General-Vicar) 141. 156.
Bayrhoffer, Carl Theod. 41.
Bähr, Karl Christ. Wilh. Fel. 150. 193. 196.
Beaux, J. J. 269.
Beck, J. T. 8. 136. 198. 208. 214. 230. 283. 385.
Beck, Jos. 9. 162.
Beckers, Hubert 362. 363.
Beesel, M. 217. 372.
Bergmann-Leuckart 170.
Bidder, F. H. 214.
Blumhardt, Christoph 253.
Böttcher, Friedr. 150. 357. 386. 405. 406.
Brecher, Gideon 251.
Brückner, Benno Bruno 406.
Buchez 213. 243.
Budge, Jul. 188. 202. 212. 213.
Cahagnet, Louis Alfons 21. 218. 270.
Capadose, A. 366.
Carus, Carl Gustav 129. 173. 213.
Cäsar, Jul. 370.
Choulant, Ludwig 266.
Daumas (General) 223.
Dieckhoff, Aug. Wilh. 301.
Dieringer, F. X. 254 ff.
Dietrich, Franz Ed. Christoph 198.
Domrich, Ottomar 229.
Duncker, Max 365.
Edel, Emil 213. 243.
Einhorn, David 49. 201. 211.
Elster, Ernst 432.
Erdmann, Joh. Ed. 233.
Ernesti, H. Fr. Th. C. 332. 377.
Esser, Wilh. 155.
Fichte, J. H. 173. 235. 373.
Fischer, Fr. 259.
Fischer, Karl Phil. 9. 170. 171.
Fortlage, K. 165. 191.
Franck, A. 152. 406.
Frohschammer, J. 78. 85. 154.
Gangauf, Theodor 4. 78. 82. 155. 178.
Göbel, Karl 308.
Göschel, C. F. 155. 179. 180. 358. 370. 374. 385.
Graul, K. 183. 185. 209.
Grässe, J. G. Th. 362.
Grimm, J. 387.
Grossmann, Chr. Gottlob Leberecht 141. 152.
Guericke, H. E. F. 252.
Güder, Ed. 366. 378.
Günther, Anton u. seine Schule 67. 78. 104. 155. 287. 326 ff.
Haddock, Joseph W. 259.
Hagemann 131.
Hagen, F. W. 96. 248.
Hahn, Ge. Ludw. 9. 48. 61. 65. 154. 249. 332. 351. 401.
Hahn, Heinr. Aug. 9. 58. 186.
Hamberger, Julius 47. 159. 319. 414.
Harless, G. Chr. Adolph von 143. 181.
Haussmann, J. G. F. 8. 175. 230.
Hebart, Joh. Alb. Ludwig 374.
Helbig 223.
Hengstenberg, E. W. 186. 416.
Henle, J. 229.
Heyder, Carl Ludw. Wilh. 347. 356. 369. 385.
Hilgenfeld, Adolf 143. 270. 314 ff.
Hinrichs, H. Fr. W. 165.
Hitzig, F. 184. 315.
Hofmann, J. Chr. K. 9. 10. 26. 31. 39. 48. 52. 60. 66. 67. 80. 119. 121. 181. 185. 188. 196. 249. 261. 285. 286. 322 ff. 336. 354. 356. 378 ff.
Holsten, C. 378. 402.
Hoppe, J. 226.
Hupfeld, Hermann 431.
Huschke, Emil 173. 213. 226. 233.
Huther, Joh. Ed. 303.
Jellinek, Ad. 84.
Jessen, P. 401.
Joël, H. 21. 152.
Kahnis, K. F. A. 314.
Klee, Heinrich 78.

Kling, Chr. Friedr. 377. 398. 400.
König, Joh. Ludw. 366.
König, Jos. 402.
Kurtz, Joh. Heinr. 196.
Lange, J. P. 377. 398.
Lemoine, Albert, V (Vorr.).
Liebner, Th. A. 52. 132.
Lotze, Rud. Hermann 178.
Martensen, H. 300. 365. 377. 400. 412—414.
Martius, K. Fr. Ph. von 269.
Mattes, Wenzesl. 300.
Mayo, Herbert 266.
Maywahlen, Val. Ulrich 366.
Meyer, Heinr. Aug. Wilh. 48. 331. 332 f. 335.
Meyer, J. A. G. 266.
Möller, Ernst Wilh. 3. 129. 140. 178.
Müller, Julius 21. 305. 355. 376. 400. 402. 404.
Nasse, H. 200.
Nägelsbach, Carl Friedr. 222. 223. 370.
Nägelsbach, Ed. 126.
Nitzsch, Carl Immanuel 377. 400.
Oehler, Gust. Fr. 9. 58. 356. 358. 432.
Oischinger, Joh. Nep. Paul 78.
Passavant, Joh. Carl 266.
Petöcz, Michael 349.
Pflüger, Ed. 200 (Anm.).
Philippi, Friedr. Ad. 219. 333.
Purkinje, J. 219. 233. 235. 388.
Raumer, Karl von 273.
Reiche, J. G. 377. 400.
Richers, Johannes 49.
Ringseis, Joh. Nepomuk von 242.
Rocholl, R. 45 f.
Rokitansky, Carl 202.
Rosenbaum, Julius 186. 209.
Rossteuscher, Ernst 314.
Rothe, Rich. 176.
Rösch, Carl 202.
Sartorius, Ernst 132.
Scheyer, Simon B. 116.
Schmid, Heinr. 300. 305.
Schopenhauer, Arthur 163. 165.
Schubert, Gotthilf Heinr. von 9. 21. 56. 100. 188. 211. 268. 386.
Scoda, Jos. 202.
Siebenhaar, Friedr. Otto 416.
Spielmann, Joh. 252.
Spiess, G. A. 7. 225. 227.
Staudenmaier, F. A. 21. 22. 52. 78. 81. 135.
Steinbeck, Alb. 266. 316.
Steinthal, H. 193.
Ströbel, K. 347. 354. 367. 369.
Tholuck, Aug. 302. 333.
Thomasius, G. 31. 51. 52. 104. 135. 164. 178. 181. 285. 286. 287. 329. 338. 402.
Tijssen 402.
Tirneg, Gustav von 169.
Umbreit, F. W. C. 369.
Virchow, Rud. 229.
Vogt, Karl IV (Vorr.) 348 (Anm.).[1]
Volkmann, Alfr. W. 214. 228. 229.
Wagner, Rudolph 182 f. 200. 214.
Wiener, M. (Verf. des Buchs „Selma") 267.
Winer, Ge. Benedict 251. 405.
Zeller, Christian Heinr. 9. 162. 187. 226.
Zukrigl, Jac. 85. 155. 327.

[1]) Der dort angeführte Wahlspruch des Materialismus ist von Vogt. Louis Büchner übersetzt ihn so: „Wie es keine Galle ohne Leber, keinen Urin ohne Nieren giebt, so giebt es auch keinen Gedanken ohne Gehirn; die Seelenthätigkeit ist eine Function der Gehirnsubstanz." Die Folge davon ist, dass der Mensch, indem er stirbt, in das Nichts geht, „wie der grosse Danton ausrief: Meine Wohnung wird bald das Nichts sein!"

III.

Sachliches, insbesondere Dogmatisches

(ausgeschlossen alles eigentlich Psychologische).

Abendmahl 293 f. 299. 402.
Adam, erster und anderer 287 ff.
archei 57. 225.
Apokatastasis der unfreien Creatur 420 ff.
Auferstehungsleib 400—403.
Auferstehung zum Gericht 403.
Auferweckung Christi 360.
concupiscentia 327 f.
Doxa, göttliche 33—35. 69. 147 ff.
Emanation 58.
„Engelleiber“ 48.
Engelschöpfung 43. 275.
„Engelseelen“ 153.
Erbsünde 80 f.
Ewigkeit und Zeit 19 f.
Exorcismus 253 f.
Feuer und Wasser als kosmogonische Mächte 44. 274.
Fiat 55.
fiducia supplex und *triumphans* 307.
Fleisch 325 ff.
Geist, der heilige 35. 144.
Geister, die sieben 34 f. 147—153.
Gottmensch 286 f.
Hades 353 ff.
Himmel, ewiger 33. 381.
Himmelfahrt 404.
Höllenfahrt 357 ff.
Inspiration 319 f.
Jakobsleiter 337 f.
Kindertaufe 299—301. 307—309.
„Leiblichkeit Gottes“ 47.
Logos 28 f. 52. 55. 138—143. 303.
Materialisirung 44. 178.
Materialismus 347 f.
Mensch, innerer und äusserer 146. 331. 333.
Menschwerdung und Entäusserung 280—287.
Mikrokosmos 41 f. 180.
Opfer 201. 210. 336.
opus operatum 304 f.
Prädestination 25—27.
Prophetie 312 f. 318 f.
Purgatorium 359.
Rechtfertigung 109. 306 f.
Satan 44 f. 90. 249. 261.
Schöpfungssabbat 39. 79 f. 151.
Schauen Gottes 366. 404.
Sehen Gottes 177.
Sephiroth 152.
Siebenzahl 39. 186. 274.
Sittliches und physisches Uebel 249.
Sprache 193.
Stiftszelt 342. 339.
Stola, die doppelte 374. 392.
Sündenverderben 332 f.
Taufe 293. 422 f.
Testamente, Unterschied beider 366.
Thohu wa-Bohu 44—46.[1]
Tod, geistlicher 93. 244.
Todtenerscheinungen 369.
Trinität 30—32. 129—134.
Turba 94. 121. 242.
Verderbensknechtschaft der Creatur 42.
Versöhnung 107 f. 280 ff. 357.
Weisheit, die ewige 28 f. 35. 69. 75. 147. 152. 166.
Wort und Sacrament 293—295. 297—299. 304 f.
Zeit und Raum im Jenseits 381—383. 415. 417.
Zeugung, göttliche 83.
Zorn 98. 107. 241.
Zungenreden 143 f. 314 ff.

[1]) Vielleicht findet mein lieber Freund Kurtz hier das unseren Streit schlichtende „Friedenswort“ (Genesis S. XXII) ausgesprochen.

IV.

Erklärte Wörter.

אָדָם 49.
אֲדָמָה 56.
אָהַב 164.
אָמַר 193.
ἄνθρωπος 49.
אַף und Synonymen 98.
בּוֹשׁ 97.
בֶּטֶן 221.
βούλεσθαι 137.
גִּיד 190.
גֶּלֶם 170.
דָּמִים 198.
דְּרוֹר 123.
δόξα 33.
ἐλεύθερος 123.
חָזוֹן 239.
חַיִּים 150.
חָפֵר 97.
חָפְשִׁי 123.
טְחוֹת 224.
יָדַע 25.
יְחִידָה 75.
יְהוָֹה 127. 164.
כָּבוֹד 70.
כִּפֵּר 27.
λόγος 138. 140.
Mensch 49.
מֹחַ 190.
נָדַב 127.
נִדְנֶה 183.
νοῦς 139.
נֶפֶשׁ Seele 60. 74.
נֶפֶשׁ Leiche 386 f.
נָקִי 123.
נְשָׁמָה 60.
עוֹלָם 19.
עָלַי in mir 114.
פָּנִים 114.
πρόςωπον 114. 194.
possessio 251.
קָו 192.
רוּחַ 62 f. 74.
רַחֲמִים 222.
רַע 121.
רָשָׁע 121.
συνείδησις 100.
ὑπόστασις 114.
φάναι 193.
φύσις 117 f.
ψυχή, *ψύχειν* 199.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 57 Z. 23 f. l. Menschenleib. — S. 146 Z. 11 l. Seele. — S. 155 Z. 8 l. Zukrigl. — S. 223 Z. 4 v. u. l. Daumas. — S. 291 Z. 5 f. v. u. l. *οὐρανοῦ*. — S. 301 Z. 5 v. u. l. Dieckhoff. — S. 336 Z. 6 v. u. ist das Komma zu tilgen. — S. 354 Z. 1 v. u. *definitive*. Die Scholastiker (Bonaventura, Occam u. A.) sagen dafür *diffinitive* (als Gegensatz von *circumscriptive*). — S. 408. Aus zwei hebräischen Schriften über Seelenwanderung in der Sammlung טעם זקנים (Frankfurt a/M. 1854) ersehe ich, dass selbst Vertreter derselben, wie Juda b. Aser, Abarbanel u. A., Iob 33, 29 dafür zu citiren lieben und in ihr den wahren Grund des gesetzlichen Levirats (טעם היבום) finden.

Leipzig, Druck von Giesecke & Devrient.

J. 103 mi Wiss. 16/7/66

Werner.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Delitzsch, Franz,

System der biblischen Psychologie

Leipzig 1855

Exeg. 248 hi
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410352-6